Toplum ve Bilim

31/39 GÜZ 1985-GÜZ 1987

Marxgil ve Keynesgil Teorilerle Yeniden Üretim **Sencer Divitçioğlu**

Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları **Ahmet İnsel-Cengiz Aktar**

Devlet Kuramında Liberal Temalar **Ruhdan Yumer**

Rus Biçimciliği Üzerine **Nazan Aksoy-Bülent Aksoy**

Türkçülükten Yurttaşlığa **Büşra Ersanlı**

Akdeniz'de Feminizm **Şirin Tekeli**

Ömer Seyfettin ve Sivil Toplum **Zafer Toprak**

Toplum Tarihçiliğinde Yöntem Sorunları: Bir Eleştiri **Engin D. Akarlı**

Osmanlı ve Müzik **İlber Ortaylı**

Toplum ve Bilim

Birikim Yayıncılık ve Ticaret Ltd. Şirketi Adına Sahibi
Murat Belge

Yayın Kurulu
Korkut Boratav
Ayşe Buğra
Sencer Divitçioğlu
Ahmet İnsel
Şirin Tekeli
Zafer Toprak

Danışma Kurulu
Asaf Savaş Akat
Reşit Canbeyli
Alan Duben
Suraiya Faroqhi
Nilüfer Göle
Ümid Hassan
Huricihan İnan
Deniz Kandiyoti
Nihal Kara
Çağlar Keyder
Şerif Mardin
İlber Ortaylı
Oğuz Oyan
Ayşe Öncü
Jale Parla
Ömür Sezgin
Burhan Şanatalar
İlhan Tekeli
Galip Yalman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Abdullah Onay

Yönetim Yeri
Küçükayasofya Caddesi No.17-19/A
Sultanahmet-İstanbul
Tel: 512 17 34

Yazışma Adresi:
Esentepe, Dergiler Sokak No:1
Gayrettepe 80300 İstanbul

Kapak ve Sayfa Düzeni
Ali Artun

Teknik Üretim
Perka A.Ş.

Baskı
Ayhan Matbaacılık

Toplum ve Bilim

31/39 GÜZ 1985-GÜZ 1987 ÜÇ AYLIK DERGİ

Sencer Divitçioğlu **Marxgil ve Keynesgil Teorilerle İlgili Olarak İktisadi Yeniden Üretim** 9-20

Ahmet İnsel - Cengiz Aktar **"Devletin Bekâsı" İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları** 21-44

Ruhdan Yumer **Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları (I)** 45-57

Nazan Aksoy - Bülent Aksoy **Rus Biçimciliği Üstüne Bir Ön Çalışmanın Notları** 59-79

Büşra Ersanlı **Birinci Türk Tarih Kongresi 1932 -Türkçülükten Yurttaşlığa-** 81-104

İLETİŞİ

Şirin Tekeli **Akdeniz'de Feminizm ya da KEGME Toplantısının Bir Değerlendirmesi** 105-111

BELGE

Zafer Toprak **Ömer Seyfettin ve "Sivil Toplum"** 113-127

KİTAP DEĞERLENDİRME

Engin Deniz Akarlı **Toplum Tarihçiliğinde Yöntem Sorunları Bir Eleştiri** 129-146

İlber Ortaylı **Osmanlı ve Müzik** 147

Bu sayının hazırlanmasındaki teknik katkılarından dolayı, Hasan Ercan, Zuhal Yolgun, İsmail Abbas, Esra Güneş, Vahit Mahmatlı, Raşıp Bayraktar, Nevzat Çalışkan, İsmail Şallı ve Fatih Öztan'a teşekkür ederiz.

bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in ilk sayısı 1977 Baharı'nda çıktı. 1980'lerin başında Türk toplumunu ve akademik yaşamını derinden etkileyen bir karmaşa yaşandı. Toplum ve Bilim'in de bu karmaşadan nasibini almaması düşünülmezdi. Nitekim yayın sorumluluklarının dağılımında bazı değişiklikler oldu. Güz 1983-Kış 1985 arasında derginin genel yayın yönetmenliğini Hurlcihan İnan üstlendi. Ancak onun Türkiye'den ayrılmasından sonra, yeni bir sorumluluk dağılımına gidilmesi gerekti. Bu da elinizdeki sayının belirli bir gecikmeyle çıkmasına yolaçtı.

Bu değişmeler ve gecikmelere rağmen, on yılı aşkın bir süredir çıkan Toplum ve Bilim'in Türkiye'de çok rastlanmayan bir süreklilik örneği verdiğini söyleyebiliriz. Bu süreklilik yalnız derginin, her zaman çok kolay olmayan koşullar altında, varlığını sürdürebilmiş olmasından değil, belirli bir yaklaşımdan sapmamış olmasından kaynaklanıyor. Burada söz konusu olan, doğal olarak, dar anlamda bir siyasal görüşe bağlılık değil. Söz konusu olan, tanımlanması, dolayısıyla tutarlılığının korunması daha güç bir anlayışa, bilimin toplumdaki yeriyle ilgili bir anlayışa bağlılık.

1977'den bu yana izlediği çizgiye bakıldığında, Toplum ve Bilim'in amacının, Türkiye tarihinin, Türkiye'nin sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapısının anlaşılmasına yardım edebilecek, kuramsal ve ampirik araştırmaların yayımlandığı, özgür ve demokratik bir tartışma ortamı hazırlamak olduğu söylenebilir. Ama gene bu çizgiye bakarak, bu amacın yalnızca Türkiye toplumuyla ve Türkiye toplumunun açık seçik ortada olan sorunlarıyla sınırlı bir çerçeve içinde gerçekleştirilemeyeceği inancının da, derginin yaklaşımını belirlediğini söyleyebiliriz. Yani, sosyal bilimin toplum gerçeklerinden kopuk bir biçimde ilerleyemeyeceği inancının yanı sıra ve onun kadar belirleyici bir biçimde, somut toplum gerçeklerine kuş bakışı bakılmasını ve bu gerçeklerin derinlemesine değerlendirilmesi için gerekli kuramların geliştirilmesini engelleyebilecek bir taşralı kapalılığına karşı kesin bir tavır alış, Toplum ve Bilim'in temel bir özelliği olarak karşımıza çıkıyor.

Buna bağlı olarak, toplumu anlamak için gerekli olan bilgi üretme çabasının, dışsal ölçütlerden bağımsız olarak, kendi ilkeleri ve ölçütleriyle değerlendirilmesi gerektiği fikri ortaya çıkıyor. Bu fikir doğrultusunda, bilimle uğraşanların yaptıkları işe duydukları saygının yüklendikleri herhangi bir misyonun veya bu misyonun gerçekleştirilmesine yardım edeceğine inandıkları bir düşünce sistemine bağlılığın karşısında geri plana itilmemesi gerektiği görüşü, Toplum ve Bilim'e damgasını vuruyor.

Bilgi üretme uğrasına duyulan saygı, belirli standartların korunması ko-

nusunda son derece dikkatli davranılmasını gerektiriyor. Toplum ve Bilim'de şimdiye kadar yayımlanmış olan yazılara baktığımızda, derginin yayım politikasını belirleyen temel ölçütün bununla ilgili olarak biçimlendiğini görüyoruz. Yani derginin, kendi alanlarındaki kuramsal gelişmeleri izleyen, en azından kendi yöntemleri ve sonuçlarıyla çelişen ilgili bilimsel malzemeye yabancı olmayan, yeterli veriler ve tutarlı bir biçimde savunulabilecek yöntemler yardımıyla yürütülen araştırmalara yer vermeye özen gösterdiğini farkediyoruz.

Derginin şimdiye kadar izlediği yayın politikasının bir özelliği de, büyük ölçüde eleştirel çalışmalara yer verilmesi. Yayınlanan çalışmalar içinde, resmi görüşleri, yaygın inanç ve uygulamaları, genel kabul gören kuram ve yöntemleri sorgulayan çalışmalar ağırlık taşıyor. Bu çalışmaların, aynı zamanda, kendi kuramsal çerçevelerine ve izledikleri yöntemlere, kendi kendilerine eleştirel bir gözle bakma yeteneğine sahip olduklarını görüyoruz. Bugün bilim felsefesi içindeki belki de tek anlaşma noktası, bilimin gelişmesine uygun bir ortamın her şeyden önce eleştiriye açık olması gerektiği görüşü olduğuna göre, bunun Toplum ve Bilim açısından önemli bir başarı olduğu söylenebilir.

Elinizdeki sayıyla birlikte Toplum ve Bilim, şimdiye kadar izlenen yayın politikasına bağlılığını sürdürerek, yeni bir sorumluluk bölüşümüyle çıkmaya başlıyor. Yayın Kurulu ve Danışma Kurulu içinde yeralanların çoğu, daha önce derginin yönetiminde yeralmış veya yazılarıyla dergiye katkıda bulunmuş kişiler oldukları için, bir kopukluk söz konusu değil. Dolayısıyla, derginin içeriğinde yeralabilecek değişiklikler, yalnızca Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarında zaman içinde ortaya çıkan gelişmeleri yansıtacak türden değişmeler.

1977'den bu yana Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarının geçirdiği evrime baktığımızda, yazıların disiplinler arası dağılımıyla ilgili olarak bu tür bir değişmenin ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Bugüne kadar Toplum ve Bilim'e en önemli katkının, iktisatçılar ve tarihçilerden, özellikle iktisat tarihçilerinden geldiği görülüyor. Bunun yanı sıra, siyaset bilimi, sosyoloji ve antropoloji gibi alanlarda bir boşluk var. Bugün Türkiye genelinde bu boşluğun hissedilmeye ve bu alanlara eğilen ilginç çalışmaların ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz. Bu gelişmenin derginin içeriğine yansıtılması amaçlardan biri. Sosyal bilimlerin yanı sıra, bugüne kadar derginin oldukça sınırlı bir yer ayırdığı pisikolojil, felsefe, hukuk, edebiyat eleştirisi ve dilbilimi alanlarındaki çalışmalara daha büyük bir ağırlık verilmesinin anlamlı bir gelişme olacağını düşünüyoruz.

Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarıyla dış dünyadaki gelişmeler arasındaki kopukluğun, derginin daha dikkatle üzerine eğilmesi gereken bir sorun olduğuna inanıyoruz. Üniversitelerin durumundan, kütüphanesizlikten, yabancı kitap ve dergilere ulaşma zorluğundan, giderek yaygınlaşan bir meraksızlık ve ilgisizlikten kaynaklanan bu sorun karşısında, toplum ve kültür araştırmalarındaki uluslararası gelişmelerin, yayın ve konferansların okuyucuya aktarılmasını, derginin işlevlerinden biri olarak görüyoruz. Bu bağlamda, literatür taramasına dayanan makaleler gibi, da-

ha çok bir haber/duyuru niteliği taşıyan "iletişi"lerden yararlanmayı düşünüyoruz. Derginin iletişi bölümü, ayrıca, tamamlanmış bir araştırma oluşturmayan, ama yazarlarının tartışma açmak ve araştırma başlatmak amacıyla üzerinde düşündükleri ve çalıştıkları konularla ilgili görüşlerini içeren yazıların yeralabileceği bir bölüm olacak.

Kitap eleştirisinin, Türkiye'de her zaman önemi fark edilmeyen, ama kitap tanıtma amacının ötesinde, kuram ve yöntem sorunlarının gündeme gelmesinde büyük rol oynayabilecek bir tür olduğuna inanıyoruz. Bunun için de, dergide kapsamlı kitap eleştirisi makalelerine daha önemli bir yer ayrılmasını amaçlıyoruz.

Bu sayının ilk yazısı, Toplum ve Bilim'in ilk yayın yönetmeni Sencer Divitçioğlu'nun "Marxgil ve Keynesgil Teorilerle ilgili olarak İktisadi Yeniden Üretim" başlıklı bir makalesi. Bu kuramsal makalede Sencer Divitçioğlu, çeşitli paradigmalar (Marx, Marx/Kalecaki/Kaldor/Pasinetti, Walras, Marshall, Leontieff, Keynes/Hicks, Marx/Keynes, Samuelson/Klâsikler, Sraffa) üzerine kurduğu bir yeniden üretim matrisi yardımıyla "Keynesgil" ve "Marxgil" kuramların yapısal özelliklerini inceliyor. Vardığı sonuç, bu kuramların (neo-klâsik kuram gibi) matrisden kaynaklanan sorulara mikro ve makro iktisat düzeyinde eşanlı cevaplar veremedikleri, bu eksikliğin de makro iktisadın mikro temelleriyle ilgili kuramsal sorunlardan kaynaklandığı. Özgün bir analitik çerçeve içinde ele alınan bu konunun, yalnız kuramsal iktisatçılar için değil, sistem tartışmalarına katılan bütün iktisatçılar için ilginç olacağını düşünüyoruz.

Ahmet İnsel ve Cengiz Aktar'ın "Devletin Bekâsı İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları" başlıklı makalesi, daha uzun bir süre çeşitli yönleriyle tartışma gündeminde kalacak gibi görünen devlet/toplum ilişkisi konusunu ele alıyor. İnsel ve Aktar konuya, çağdaşlaşma sorunsalının, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi politikaları içinde gösterdiği değişiklik ve süreklilik teması çerçevesinde yaklaşıyorlar. Osmanlı devlet yöneticileri, duragan bir toplumun dengelerini oldukları gibi muhafaza etmek amacıyla, çağdaşlaşma fikrini bir yönetim aracı olarak kullanmaya yeltenıyorlar. Bunun karşısında, Cumhuriyet devleti kadroları, aynı fikri, toplumun günlük yaşamını değiştirip yönlendirme amacı çerçevesinde değerlendiriyorlar. İnsel ve Aktar, bu kopuşa rağmen, sorunsalın ele alınışında her iki dönemi kapsayan bir sürekliliğin gözden kaçmaması gerektiğini savunuyorlar. Bu süreklilik, her iki dönemde de, çağdaşlaşma sürecinin dinamiklerini toplumdan değil devlet katından almış olmasına, toplumun çağdaşlaşma fikrinin içerdiği unsurlara modern toplumsallaşma biçimleri kanalıyla sahip çıkmasının engellenmiş olmasına bağlanıyor. Bu değerlendirmeden kaynaklanan "devletin bekâsı için çağdaşlaşma" fikri önemli bir ikilemi, toplumu denetim altında tutma ve çağdaşlaşmayı gerçekleştirme amaçları arasındaki ikilemi içeriyor. İnsel ve Aktar, bu ikilemden yola çıkarak, hem Türkiye Cumhuriyeti devletinin bütün yaptırım gücünü kullanarak topluma empoze ettiği çağdaşlaşmanın neden büyük bir başarıya ulaşmadığını açıklamaya, hem de son yıllarda iyice ortaya çıkan bazı siyasal buhranlara ışık tutmaya çalışıyorlar.

Ruhdan Yumer'in liberal siyaset felsefesi içinde devlet sorunsalının ele alınışı üzerine geniş kapsamlı bir "survey" niteliği taşıyan makalesi, devlet/toplum ilişkisi konusuna değişik bir bakış açısı getiriyor. Yumer'e göre, Türkiye'deki tartışmalara hakim olan bir eğilim, bütün devlet kuramlarına devlet/sivil toplum ayırımı çerçevesinde bakma eğilimi, bazı önemli çarpıklıklara yolaçıyor. Bu eleştiriden hareketle, Yumer devlet kuramlarını tartışmak üzere iki tema belirliyor: devletin sınırları teması ve bir beraberlik tarzı veya toplumsal ilişki olarak devleti işleyen tema. İki bölümden oluşan yazının bu sayıda yayımladığımız ilk bölümü, liberal düşüncede devletin sınırları temasının ele alınışına ayrılmış. Bu bölümde, ayrıca, Hobbes, Hegel ve Marx'ın ikinci tema çerçevesinde belirlenen devlet kuramlarında devlet/sivil toplum ayrımının aldığı biçime de değiniyor. Yazının gelecek sayıda yayımlayacağımız ikinci bölümünde ise, liberal siyaset felsefesi içinde bir beraberlik tarzı olarak devlet teması tartışılıyor.

Sivil toplum konusu, bu sayının "Belge" bölümünde, Ömer Tarhan imzalı, "Ticaret ve Nasib" başlığını taşıyan makalede yeniden karşımıza çıkıyor. Zafer Toprak'ın yayına hazırladığı bu yazı, ilk defa Latin alfabesiyle basılıyor. Ayrıca, Zafer Toprak'dan Ömer Tarhan imzasının Ömer Seyfettin'e ait olduğunu öğreniyoruz. Ömer Seyfettin, Türklerin ticaretle iştigal ederek kâr peşinde koşmayı geleneksel olarak ayıp saymalarını ve büyük ölçüde bu tavırdan kaynaklanan ticari başarısızlıklarını, bir toplum sorunu olarak tartışıyor. Ticari faaliyet karşısındaki bu olumsuz tavrın, toplumsal değerler sistemimizin önemli bir parçası olduğu söylenebilir. Ömer Seyfettin'in hâlâ sistematik bir biçimde incelenmemiş olan bu konuya el atmış olması ilginç. Ama asıl ilginç olan, yazıda ticarete atılmanın, "Türk mefkuresinin" bir parçası, vatan millet sevgisinin bir göstergesi, "düşmandan öç almak" üzere üstlenilen bir vatani görev olarak ortaya çıkışı. "Ticaret ve Nasib" bu alandaki ideolojik belirleme üzerine çalışanlar için çok önemli bir kaynak.

Nazan ve Bülent Aksoy'un "Rus Biçimciliği"yle ilgili çalışmasının yayımlanmasıyla edebiyat eleştirisi ve dilbilim çalışmalarına daha fazla ağırlık verme isteğinin gerçekleştirilmesi yönünde olumlu bir adım atılmış oluyor. Yazı, Rus Biçimciliği'nin kaynaklarını ve geliştiği ortamı ele alırken, aynı zamanda biçimciliğin edebiyat eleştirisine yeni yaklaşımlarla, özellikle yapısalcılık ve göstergebilime yönelişte bir köprü oluşturduğunu gösteriyor. Bu bağlamda, biçim/içerik ayırımına ve edebiyatın edebiyat dışı kaynaklarla değerlendirilmesine karşı çıkarak edebiyatı bir sistem olarak ele alan ve bu yaklaşım doğrultusunda edebiyat eleştirisini bir bilim haline getirmek amacını güden bir akım olarak biçimciliğin, çağdaş eleştiri anlayışının ortaya çıkış sürecinde önemli bir basamak olduğu tartışılıyor.

Bu sayının "İletişi" bölümünde, Şirin Tekeli'nin, geçtiğimiz Ekim ayında Atina'da yapılan "Akdeniz'de Kırsal Kesim Kadınları ve Teknoloji" konulu bir konferansla ilgili değerlendirmesi var. Konferans, UNESCO ve KEGME (Yunanca Akdeniz Kadınları Araştırma Enstitüsü sözcüklerinin kısaltılmış biçimi) işbirliğiyle düzenlenmiş. Şirin Tekeli'nin yazısı, yalnız konferansla ilgili gözlemleri açısından değil, Yunan kadın hareketi hakkında

verdiği bilgilerle Yunanistan'ın bu alanda Türkiye'den ne kadar ileride olduğunu göstermesi açısından da ilginç.

Tarih yazıcılığı üzerine düşünenlerin Toplum ve Bilim'in bu sayısındaki iki yazıyla özellikle ilgileneceklerini sanıyoruz. Büşra Ersanlı'nın "Birinci Türk Tarih Kongresi 1932 -Türkçülükten Yurttaşlığa-" başlıklı makalesi Türkiye'de tarih yazıcılığının belirli bir evresini değerlendiriyor. 1930'lu yıllarda Türk tarihçiliğinin karşılaştığı sorunlara değiniyor ve Ahmet Refik'in şahsında tarihçilerin arayış sürecini gündeme getiriyor.

Tarih yazıcılığı konusu bu sayının kitap eleştirisi bölümünde yeniden ele alınıyor.

1983 yılında New York Universty Press, Donald Quataert'in, Osmanlı Devleti'nde halk hareketleriyle ilgili ilk sistematik çalışmayı oluşturan bir kitabını yayımladı. Geçtiğimiz yıl kitap Türkçe'ye çevrilerek Yurt Yayınları tarafından yayınlandı. Toplum ve Bilim'in bu sayısında, Engin D.Akarlı'nın kitap Türkçe'ye çevrilmeden önce yazmış olduğu uzun bir eleştiri yeralıyor. Eleştiride, tarih çalışmalarında yöntem sorunlarıyla ilgili bazı önemli noktalar gündeme geliyor. Dolayısıyla Akarlı'nın yazısının, kitap eleştirilerinin, kuram ve yöntem sorunlarıyla ilgili tartışmalara yolaçmakta önemli bir rol oynayabileceklerine duyduğumuz inancı destekler bir yönü var. Bu sayıda yayınladığımız ikinci kitap eleştirisi, İlber Ortaylı'nın Cem Behar'ın Charles Fonton'dan çevirip uzun bir önsözle yayına hazırladığı 18. Yüzyılda Türk Müziği adlı kitapla ilgili eleştiri. Doğal olarak, makalelerde olduğu gibi, kitap eleştirilerinde de, yazarın görüşleri ve tavırları, her zaman derginin yayıncılarının benimsedikleri görüşler ve tavırlar olmak durumunda değil. Ayrıca makalelerde öne sürülen görüşleri eleştirmek ve kitap eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazılacak yazıları, Toplum ve Bilim'in standartlarına uygun oldukları sürece, yayımlamaya her zaman hazır olduğumuzu da belirtmek istiyoruz.

Toplum ve Bilim'in kurucuları, ilk sayıya dergiyi tanıtan ve amaçlarını tartışan bir yazı koymamışlar. Yalnız ilk sayfada iyimserlik dolu bir cümle var: "Türkiye'de toplumsal bilimler alanında bilgi aktarma evresinin aşılıp bilgi üretme sürecine geçildiği şu dönemde, bu süreci geliştirip hızlandıracağına inandığımız Toplum ve Bilim'i sunuyoruz."

Bugün Türkiye'de sosyal bilimcilerin karşı karşıya bulundukları sorunlar düşünüldüğünde, bu iyimserliği paylaşmak biraz güç görünüyor. Ama nihai amaç aynı. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik çabaların başarısını tayin eden de, katkılarınız ve desteğiniz olacak.

Marxgil ve Keynesgil Teorilerle İlgili Olarak İktisadi Yeniden-Üretim**

*Sencer Divitçioğlu***

Bu makalenin*** iki amacı var: ilkin, ekonominin tümel yeniden-üretim yapısını bir küme olarak betimlemek, sonra da, bu kümenin Marxgil ve Keynesgil teorilerdeki özelliklerine değinmek.

Çalışmaya, günümüzün iktisat teorilerinin iktisadi yeniden-üretime nasıl yaklaştıklarını hesaba katmadan başlıyoruz. Bu demektir ki, herhangi bir yeniden-üretim kavram ve kuşatımını **ad hoc** kabul etmeden, varsayımlardan tümgelimsel mantıkla türetilen bir model kurulmaya çalışılmıştır.

I

Bütünlüğü içinde iktisadi yeniden-üretim süreci **a priori** dört öncülle etkinleşir: mallar (B; metalar), firmalar (E; üretim birimleri), sınıflar (K; kapitalistler ve işçiler) ve para (M). Eğer bu öncüller iktisadi yeniden-üretim kümesinin birer alt-kümesi olarak kabul edilirse, aralarında şu düzenli çiftleri meydana getirirler:

* Profesör Dr. Sencer Divitçioğlu, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi eski öğretim üyesi.

** Yazarın, (1965) "La reproduction économique en relation avec les Théories marxiste et keynesienne", **Cahier d'E conomia Politique**, 10-11 adlı makalesinden aynen çevrilmiştir.

*** Beni, Nanterre Üniversitesine davet ederek bu makaleyi hazırlıyabilmem için gerekli zamanı sağlayan **İktisat Bilimleri U.E.R.** üyelerine teşekkür ederim. Ayrıca, metin üzerinde yaptıkları bazı telkin ve işaretlerden dolayı profesör C. Benetti ile Dr. S.Gürsel'e teşekkürlerim sonsuzdur.

(B,B) **R** (B,B), (B,E) **R** (E,B), (B,K) **R** (K,B), (B,M) **R** (M,B), (E,E) **R** (E,E), (E,K), **R** (K,E), (E,M), **R** (M,E), (K,K), **R** (K,K) (K,M) **R** (M,K), (M,M) **R** (M,M).

Böylece, her düzenli çiftin iktisaden anlamlı, biricik ve nicel bir imgeye ulandığını (**correspond**) varsaymış oluyoruz. Öyle ki, her imge bir vektör ya da bir reel sayı ile simgelenirken, bu imgeler de birbirlerini gerektirmektedirler. Şimdiden söyliyeyim ki, sözkonusu bütün "gerektirirler" çağdaş iktisat teorileri tarafından **ax ante** doğrulanmıştır (**Ilerde**).

Örnek: (Mal, Firma) ve (Firma, Mal) gibi iki düzenli çift olsun. Bunların birincisi girdi imgesini, ikincisi ise çıktı imgesini verir ve anlaşılacağı üzere her ikisi birbirini gerektirir; girdiler çıktıları üretirken, çıktılar da girdileri meydana getirir.

İmdi, dört yeniden-üretim öncülünün kurmuş olduğu ilişkiler ve bunların yarattığı imgeler aşağıda belirtilmiştir. Bu arada, ölçeğe göre sabit getiri ve demirbaş (**fixe**) sermayenin olmadığı durumların varsayım olarak benimsendiğini vurgulayayım.

1) $\exists$(B,B) **R** (B,B): $P_r \Leftrightarrow P_r$

Bu ilişki nisbi fiatlarla (P_r; sayak **numéraire** fiatları) özetlenir. Nisbi fiatların, aynı zamanda, mallar arasındaki değiş oranlarını verdiği bilindiğinden, bu halde, bir değiş-tokuş ekonomisindeyiz.

2) $\exists$(B,E) **R** (E,B): $X \Leftrightarrow Q$

Bu ilişki Leontief sistemini (1941) yansıtır; bütün çıktılar (Q vektörü) bütün girdiler (X vektörü) tarafından üretilir ve **vice versa.**

3) $\exists$(B,K) **R** (K,B): $D \Leftrightarrow U$

Bu ilişki, bir yandan, nihai talep (D vektörü), öte yandan, her malın kullanma değeri (U vektörü) imgelerini verir. İki varsayımda bulunuyoruz: birincil nihai talebe dahil olan mallar hem tüketim, hem yatırım mallarıdır ve ikincil, sözkonusu kullanma değeri malların sosyal fayda fonksiyonudur (Samuelson 1947). Böylece, mallar üretilmiştir (arz edilmiştir); çünkü, faydaları vardır (talep edilmiştir) ve **vice versa.**

4) $\exists$(B,M) **R** (M,B): $M_s/\bar{P} \Leftrightarrow P$

"Mal-Para" çiftinin imgesi paranın satınalma gücü (M_s para arzı / $\bar{P}$ genel fiat dizini), "Para-Mal" çiftinin imgesi ise parasal fiatlardır (P vektörü), Burada, parasal üretim fiatlarının ya da Marshallgil (1956) uzun-dönem arz fiatının geçerli olduğunu düşünüyoruz.

5) $\exists(E,E)\ \mathbf{R}\ (E,E)$: A $\Leftrightarrow$ (A)

Bu ilişki, bir yandan, firmalar arasındaki işbölümünü, öte yandan, belli bir teknolojiyi verir. Bilindiği gibi bu üretim katsayıları matrisi (A) ile temsil edilmektedir. İlave edelim ki, A, aynı zamanda, firmaiçi gerçekleşen sermaye verimiyle ilgilidir.

6) $\exists(E,K)\ \mathbf{R}\ (K,E)$: $Y_e \Leftrightarrow N$

"Firma-Sınıflar" çiftinin imgesi, kapitalist sınıfın geliri (R) ile işçi sınıfının gelirinden (W) oluşan, gelir bölüşümü (Y_e) cinsinden, milli gelirin arzını (Y); yani, ($Y_e = R + W$)'yi belirler. "Sınıflar-Firma" çiftinin imgesi ise istihdam arzını (N) verir.

Her iki imgenin birbirini gerektireceği konusunda teorik bir zorluğun çıkacağını sanmıyorum. Şu sebepten: sermayenin verimi A matrisinde göründüğünden, gerçekleşmesi kapitalist sınıf kesiminde değil, firma içinde olur. Vargısal olarak, her nekadar, kapitalist sınıf firmalar tarafından dağıtılan bir sermayeye -sahip- olma geliri elde ederlerse de, onların sermaye verimine katkısı olduğu söylenemez. Buna karşılık, emeklerini firmalara arzedenler sadece işçilerdir ve bunun karşılığında bir gelirle (ücret) ödenirler.

Hemen söyliyeyim ki, bu yorumun tek kaynağı Marx'ın emek-değer teorisi değildir. Ayrıca, kısa-döneme özgü olmak üzere, Keynesgil iktisatta da $Y = q(N)$ fonksiyonu söz konusudur (Keynes 1936).

7) $\exists(E,M)\ \mathbf{R}\ (M,E)$: $L_e \Leftrightarrow G$

"Firma-Para" ilişkisinin imgesi firmaların alış-veriş ihtiyacı için yaptıkları para talebini (L_e) verir (spekülasyon dürtüsüyle para talebi tahlile katılmamıştır). "Para-Firma" ilişkisinin imgesi ise, firmalarca tükenen değişir sermayeyi yerine koymak üzere elde tutulan depolarla (G) ilgilidir. Bir çeşit amortisman fonudur bu (bunların, Walrasgil teoride (1952) olduğu gibi, firmaların gelirlerine dahil edilmeleri gerekmez).

8) $\exists(K,K)\ \mathbf{R}\ (K,K)$: w $\Leftrightarrow$ w

"Sınıf-Sınıf" ile "Sınıf-Sınıf" ilişkilerinin imgeleri kapitalisler ile işçiler arasındaki sınıf mücadelesinin sonucunda belirip, sisteme dışardan verilen ücret haddi (w) ile tanımlanır.

9) $\exists(K,M)\ \mathbf{R}\ (M,K)$: $L_k \Leftrightarrow (C + S)_{s-1}$

"Sınıf-Para" çiftinin imgesi bireylerin alış-veriş ve spekülasyon dürtüsüyle yaptıkları para talebini (L_k) verir. Buna karşılık, "Para-Sınıf" çiftinin imgesi milli gelirin tüketim (C) ve tasarruf (S) arasındaki kullanılışını belirler. Her iki imgenin birbirlerini gerektirdikleri açıktır. Doğallıkla, burada tasarrufların yatırımlara **ex post** eşit olduğunu kabul ediyoruz.

10) $\exists (E, \cup K, M)\ \mathbf{R}\ (M, E \cup K)$: $L_e + L_k \Leftrightarrow G + C + S$

E ile K'nin birleşiminde, G, C ve S ile L_e ve L_k imgeleri homojen olduklarından aralarındaki ilişkiler, bir yandan, mal piyasasına, öte yandan, para piyasasına ulanır. İlk ilişkiden IS, ikinci ilişkiden LM eğrisi, meydana meydana gelir; doğallıkla, $I = S$ ve $M_s/P = L_e + L_k$ eşitliklerini akılda tutarak (Hicks 1937)...

11) $\exists (M, M)\ \mathbf{R}\ (M, M)\ \emptyset \Leftrightarrow \emptyset$

Bu ilişkilerin imgeleri sıfırdır. Zira, statik tahlilde, paranın parayla olan ilişkileri herhangi bir iktisadi görüngü ortaya çıkarmaz.

Imdi, bir imgeler kümesi (P_r, X, D, M_s/P, Q, A, Y_e, U, N, P, $L_e + L_k$ ve G + C + S) olarak kavranan ekonominin yeniden-üretim sürecinden, anlamlı sonuçlar doğurabilecek (4 × 4) bir kare matris oluşturalım (Matris-1)[1].

	B	E	K	M
B	P_r	X	D	M_s/P
E	Q	A	Y_e	L_e
K	U	N	w	L_k
M	P	G	C+S	∅

Matris-1

Bu matrisi biraz irdelemekte yarar var. Matrisin sıralarının dört öncül arasındaki ilişkileri açıkladığını görmüştük. Şimdi de, sütunların anlamlarını belirtmeye çalışalım. Sütunlar önemlidir; zira, herbir öncülün tikel yeniden-üretim koşullarını açıklamaktadır.

Birinci sütun malların yeniden-üretimine işaret eder: Mallar faydalı (U) olduklarından nisbi fiatları (P_r) ölçüsünde üretilir (Q) ve parasal fiatlarıyla (P) meta karakterini alır.

İkinci sütun firmaların yeniden-üretimini gösterir: Teknoloji verilmişken (A), girdiler (X) ile emek (N) arasındaki birleşim, tükenen girdilerin yenilenmesinde kullanılan fonların (G) da yardımıyla firmaları yeniden-üretir.

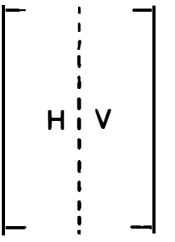
Üçüncü sütun sınıfların yeniden-üretimleriyle ilgilidir: Ücret haddi (w) sı-

[1] Doğrusu bu bir matris değildir; çizelge de denilebilir.

nıflar arasındaki mücadele sonucu belirlenirken, sınıfların fiziksel nihaî talebi (D), parasal gelirlerinden (Y_e) yaptıkları harcamalarla (C + S) götürülür ve böylece sınıflar kendilerini yeniden üretmiş olur.

Dördüncü sütun paranın yeniden-üretimini verir. Statik tahlilde, reel depolar ($M_s/\bar{P}$) para talebine ($L_e + L_k$) eşitken, paranın yeniden-üretim süreci tamamlanmış olur.

Dikkat edilmişse, ilk iki sütun maddenin (mal ve firma) yeniden-üretimiyle ilgili çevriye dahildir. Bu çevriye Matris-H diyelim. Geriye kalan iki sütun ise, sınıfların (kapitalist ve işçi) yeniden-üretimiyle ilgili çevriyi oluşturur. Buna da Matris-V diyelim. O vakit (Matris-2):



Matris-2

Böylece ekonominin tükel yeniden-üretim sürecini betimliyen iki alt-matris karşısında bulunuyoruz. Bunun anlamı, herhangi bir öncülün tikel yeniden-üretimi **pari-passu** öteki öncül(ler)ün de yeniden-üretimini gerektirir, demektir (fiziksel yeniden-üretim, sınıfsal yeniden-üretimi ve **vice versa** gerektirir). Öyle ise, vargısal olarak, ekonominin genel yeniden-üretimi ve bazı öncüllere, ve de onların imgelerine indirgenebilir.[2]

Bu bölümü bitirmeden bir-iki önemli nokta üzerinde duralım:

Yeniden-üretim matrisinin bağrında bulunan elemanlar bazen yeniden-üretim düzeyine, bazen de üretim normlarına (birimsel düzeye) bağlıdır. Açıktır ki, X, D, Q, Y, N, P birinci öbeğe, P_r, X ve W ikinci öbeğe girer.[3]

Aslında, yeniden-üretim elemanları düzeyi ile üretimin normlarını içeren bir matrisin iki ayrı çevri sisteminde bulunan bütün bilinmiyenleri belirlemesi beklenemez. Şu basit sebepten ki, belirlenecek nisbi fiatlar, belirlenecek miktarlardan tamamen bağımsızdır. Ve bundan dolayı da, birbirlerine ulanan iki çevri akımlarının bir denge ya da dengesizlik haline varıp varmadığı soru edilmez. Kanımca, ''makro analizin mikro temelleri'' bulunmadan böyle sorulara yanıt vermek güçtür. Olaki, Bronfenbrenner'in (1979) söylediği gibi bir **tertium quid** bulunsun.

Ayrıca, yapılan yeniden-üretim matrisinin tek bir paradigma üzerine kurul-

[2] Aslında, tuhaf bir rastlantı olarak, her sütunda dışsal belirlenen bir değişken vardır: Mallarda U, firmalarda A, sınıflarda w ve parada M_s.

[3] P, parasal büyüklükleri de kapsar.

mamış olduğunu itiraf edeyim. Matrisin, Marx (w), Marx-Kalecki-Kaldor-Pasinetti (Y = R + W), Walras (P_r), Marşhall (P), Leontief (Q, X, D), Keynes-Hicks (IS-LM), Marx-Keynes (Y = f(N)), Samuelson-klâsikler (U) ve Sraffa (A, P_r, w, r) mozayiğine göre algılanmış olduğu bellidir. Bu sonuç, iktisadi doğruları aramada tek bir paradiğmaya sadık kalmanın erdemlerine inananlar için biraz abartmalı olarak nitelendirilicekse de, yanıtım onların hoşnutsuzluğunu belki biraz yatıştırabilir: "Matris, iktisadi tikel ve tükel yeniden-üretim süreçlerini "sanki-doğru" gibi anlattığından, imgelerin farklı paradigmalara ait olmasına rağmen, "pastanın varlığını" **a posteriori** kanıtlar görünmektedir.[4]

II

Çalışmanın bu bölümünde iktisadi yeniden-üretim matrisinin ışığı altında, özel yapılarını ortaya sermek amacıyla, Marx ve Keynes'in teorilerini inceliyeceğiz.

A. MARX-VARİ YENİDEN-ÜRETİM MATRİSİ

Marx'ın ruhuna sadık kalınarak hazırlanacak bir iktisadi yeniden-üretim matriside bilinmiyen değişkenlerin eşanlı belirlenmesi, daha başlangıçta başarısızlığa uğrayacaktır. Çünkü, onun eserlerinde, büyüklükler ve normlar birlikte kullanılmıştır. Bu engeli önlemek üzere, model ya da teorilerinde "belirlenmeye" öncelik veren neo-Ricardocu yaklaşımlardan hareket etmeyi uygun bulduk.[5]

Başlarken iki noktaya değinmek gerekir: Birincil, Marx'da para bir genel eşdeğer ve bundan dolayı da, herhangi bir mal olduğundan, bu öncülün iktisadi yeniden-üretim sürecinde yeri yoktur. Böylece, Marx-vari yeniden-üretim süreci geriye kalan üç öncülle; yani, mallar (M), meta üretim birimi (UP) ve sınıflar (K) ile etkilenmiş olur.[6] İkincil, **Kapital**'de değer teorisi (Cilt I) ve üretim fiatları teorisi (Cilt III) birbirinden bağımsız ("dönüşüm sorununun" hâlâ çözülmemiş olduğunu sanıyoruz) olarak ele alındığından, yeniden üretim matrisini hem değerler, hem de üretim fiatları cinsinden kurmak gerekmektedir.

1. DEĞER CİNSİNDEN MATRİS ($M^{\wedge}$)

Bu tür bir matrisi kurmak için şu denkleme başvuruyoruz:

$$\wedge_r = \wedge_r A + \wedge_r Bl\ (1 + \epsilon) \qquad (1)$$

[4] Yeni iktisat yazınında değişik paradigmaların derlenmesi sözkonusu oluyor. P. Samuelson'un makalesi (1978) böyle bir örnektir.

[5] Bu amaçla şu yazarları izliyoruz: Morishima (1973), Abraham-Frois / Berrebi (1976), Stedman (1977) ve Pasinetti (1977). Marxisme yaklaşımlarında hepsi de Sraffacıdır (Svaffa 1960).

[6] Marx'ın atölyeler, korparasyonlar, manüfaktür ve sanayi hakkında yazdıklarından onun kapitalist sınıf ile meta üretim birimi arasındaki dikotomiyi kabul etmiş olduğu anlaşılır.

Burada, $\wedge_r$ nisbi değerler sıra vektörü, A kare matris, B dışardan verilen reel ücret sütun vektörü, l emek katsayılan sıra vektörü ve ϵ artık-değer haddidir.

	$\overline{M}$	UP	K
$\overline{M}$	$\wedge_r$	$\varnothing$	(I-A)
UP	$\varnothing$	A	$\wedge_r Bl(1+\epsilon)$
K	$\varnothing$	1	B

Matris-3

(Matris-3) de şunları gözlemleriz: Eğer, iktisadi yeniden-üretimi, büyüklükler düzeyinde değil de, nazımlar (birimsel) düzeyde ele alınırsa, malların yeniden-üretim $\wedge_r$, üretim birimlerinin, A ve l ve sınıfların (I-A), $\wedge_r Bl$ $(1 + \epsilon)$ ve B olarak gerçekleşir. Bu matris Denklem-1 ile çakıştığına göre, A ve l teknolojileri, reel ücret haddi B ve sayak ($\lambda i = 1$) verilmişken, $\wedge_r$ ile ϵ'nin daima çözümü vardır.

2. FİAT CİNSİNDEN MATRİS: (M^p)

Aynı yoldan, Denklem-2'ye göre fiat cinsinden bir yeniden-üretim matrisi kurabiliriz:

$$P_r = P_r A^*(1 + r^{max}) \qquad (2)$$

Burada, $A^* = A + Bl$, (A^* sosyal-ekonomik matris), $p_r Bl = wl$ ve r_{max} maksimum kâr haddi ya da Perron-Frobenius köktür. Denklem-2'yi, Matris-4'de aktarırsak:

	M	UP	K
M	P_r	$\varnothing$	(1-A)
UP	$\varnothing$	A	$P_r A^* r_{max} + wl$
K	$\varnothing$	1	B

Matris-4

Tıpkı değer cinsinden matriste olduğu gibi M^p'nin de çözümü vardır;

çünkü, Denklem-2'nin bütün bilinmiyenleri (n-ı nisbi fiat ve r_{max}), A, I ve $P_i = 1$ verildikten sonra belirlenir.

Bu noktada, $M^{\wedge}$ ile M^{P} arasında bazı ilişkilerin geçişli olduğuna dikkat çekelim. İşte (Matris-3 ve 4),

$$\forall M^{\wedge}, \exists(K,UP)\ \mathbf{R}\ (UP,K): 1 \Leftrightarrow \wedge_r BI\ (1 + \epsilon)$$

ve

$$\forall M^{P}\ \exists(K,UP)\ \mathbf{R}\ (UP,K): 1 \Leftrightarrow PA^{*}\ r_{max} + wl$$

Yani, her iki matriste bulunan (K,UP) düzenli çifti (I) gibi bir tek imgeye ulanırken, öteki düzenli çift o'an (UP,K)'nın imgesi ilkinde $\wedge_r BI\ (1 + \epsilon)$ imgesini, ikincisinde ise $P_rA^{*}r_{max} + wl$ imgesini verir (dönüşüm sorunu?).

B. KEYNES—VARİ YENİDEN-ÜRETİM MATRİSİ

Keynes sisteminde bir iktisadi yeniden-üretim yapısı aramak için hem **Keynesgil ekonomiyi,** hem de **Keynes iktisadını** birlikte gözeten bir çalışmadan yola çıkmak gerekiyor (Leijonhfvud 1968). Bunun sebebi, Keynesgil genel teorinin, üstadın kitabına bağlı kalmadan, zamanımızda yaygın bir paradiğma halini almış olmasıdır. Bundan dolayı, aşağıdaki çalışma için **Genel Teoriyi** en saydam bir biçimde yansıttığına inandığımız Braufenbrenner (1979)'in kitabını başvuru olarak aldık.[7]

İlke olarak, Keynesgil iktisatta sınıfların yokluğuna işaret edelim. Bunların yerine, girişimciler (E) ve kapitalistler ile işçilerden (T) oluşan evlekler vardır. Ne var ki, girişimcilerin geliri kârı, kapitalistlerin geliri ise mülkiyet gelirleri ile rantı kapsadığından, işçilerin karşısında her ikisinin özdeşliğini (EÇ) varsaymada bir sakınca yoktur. Bu bakımdan, (EÇ) ile (T)yi birbirinden ayırdık.

Keynes-vari bir yeniden-üretim matrisini kurmak üzere şu denklemler sistemi kullanılmıştır.

1. Tükel Talep Fonksiyonu

a) Para piyasasındaki denge için para talebi (L) fonksiyonu şudur:

$$\frac{M_s}{\bar{p}} = l\ (Y,i) \qquad (1)$$

(M_s para arzı, $\bar{p}$ "sabit" genel fiat dizini, Y reel gelir ve i faiz haddi).

Öyle ki:

$$\left.\frac{di}{dy}\right|_{M} > 0$$

[7] Ayrıca, F.Poulon'un (1981) kitabından da yararlandığımızı söyliyeyim. Nitekim, o da makro-iktisat denklemlerinden hareket ederek Keynesgil çevrileri kurmayı denemiştir.

b) Mal piyasasında denge için iki denklem ile bir özdeşliğe sahibiz:

$I = I(i)$
$S = S(Y)$

ve

$I \equiv S$
(I yatırımlar, S tasarruf)

Öyle ki:

$$i = h_{i \equiv s}(Y) \qquad (2)$$

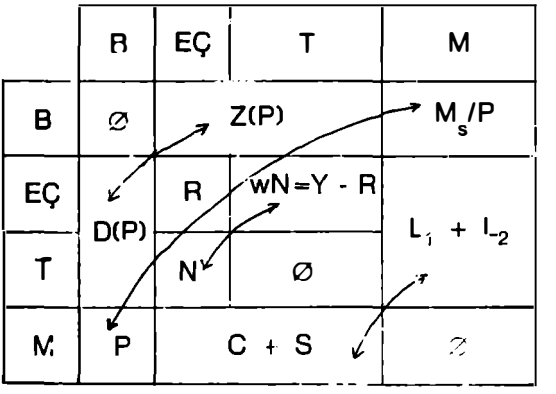
ve eğimi,

$$\left.\frac{di}{dY}\right|_{I \equiv S} < o$$

Şimdi, düzenli çiftler arasındaki ilişkiler ve imgelerle de ifade edilebilecek olan bu iki fonksiyonu yazalım (Matris-5)

$$\exists (M, EÇ \cup T)\ \mathbf{R}\ (EÇ \cup T, M): C + S \Leftrightarrow L_1 + L_2$$

Bu ilişki ve imgelerin IS ve LM eğrilerini vereceği açıktır. Böylece, fiatlar sabitken, Y ve i de belirlenmiş olur. Söylemeye gerek yoktur ki, Hicksgil ve Keynesgil haçlara göre belirlenen gelir talebinde; yani Y = C + I'de, I = S'dir.



Matris-5

c) Şimdi fiatları indirelim. Eğer, faiz haddi üzerinde Pigou Etkisi Keynes Etkisi tarafından götürülürse;[8] yani,

[8]Burada, reel depoları değişken bir faktör olarak kabul eden bir tüketim fonksiyonu sorununa girmiyoruz.

$$\Delta i_{Pigou} - \Delta i_{Keynes} = O$$

Bu durumda,

$$Y = D(P) \qquad (3)$$

Şu koşulla ki,

$$Y \equiv Q$$

ve

$$\frac{dy}{dP} < O$$

Bu, tükel talep eğrisinin eğimidir.

2. Tükel Arz Fonksiyonu

a) Kısa-dönem Keynesgil arz fonksiyonu şöyledir:

$$Y = q(N) \qquad (4)$$

Eğimi ise,

$$\frac{dy}{dN} > o \qquad \frac{d^2Y}{dN^2} < O$$

b) Öte yandan, istihdam arzı:

$$N_Z = N_z(w) \qquad (5.1.)$$

ve istihdam talebi,

$$N_\alpha = N_\alpha(w) \qquad (5.2)$$

(w reel ücret haddidir).

Her iki eğrinin eğimleri,

$$\frac{dN_z}{dw} > O, \quad \frac{dN_\alpha}{dw} < O$$

Böylece, istihdam ve reel ücret haddi belirlenmiş olur.

Yeniden-üretim matrisine uygulandığı vakit bu iki fonksiyon şöyle yorumlanır:

$$\exists(T,EÇ)\,\mathbf{R}\,(EÇ,T): N \Leftrightarrow wN = Y - R$$

Öyle ise, bir yandan, sınıflar arasında bölüşülen gelir düzeyini belirliyen sadece emektir (istihdamdır) diyebiliriz. Öte yandan, gelir düzeyi istihdamın bir fonksiyonu olduğundan ve istihdam ile ücret haddi sistem içi belirlendiğinden, gelirin ardakalan kısmı: yani kâr kapitalistler adına, girişimciler tarafından alıkonulduğunu da söyleyebiliriz. Sanırım bu nedenledir ki, Kalecki (1954), Kaldor (1956) ve Pasinetti (1962) gibi Post-Keynesciler sıfatların nisbi paylarını Keynesgil **Genel Teorİye** katmayı denemişler ve kısmen de başarılı olmuşlardır.

ç) Tükel arz fonksiyonunu belirlemek için elimizdeki fonksiyon:

$$w^* = wP \qquad (6)$$

Buradan, arz edilen gelirin belirlenişine uygun olarak, arz fiatı da belirlenir.

$$Y = Z(P) \qquad (7)$$

Orada,

$$Y \equiv Q$$

Her ikisi birlikte, eğimi şöyle olan bir tükel arz fonksiyonunu verir.

$$\frac{dY}{dP} > O$$

Vargısal olarak da yeniden-üretim matrisinde aşağıdaki ilişkiler ve imgeler bulunur:

$$\exists(B,EÇ \cup T)\,\mathbf{R}\,(EÇ \cup T,B): Z(P) \Leftrightarrow D(P)$$

Böylece, hep birlikte, denge fiatı (P^e) denge geliri (Y^e) denge reel ücret haddi (w^e) denge istihdamı (N^e) ve denge faiz haddi (i^e) belirlenir. Söylemeye gerek yoktur ki, bu denge halleri tam-istihdam koşullarında ortaya çıkabileceği gibi, eksik-istihdam koşullarında da ortaya çıkar.

Özetlersek, Keynes-vari bir yeniden-üretim matrisinde her öncül kendini şöyle yeniden-üretir. Mallar tükel talebe, sınıflar tükel arza, gelirin kullanılışına ve gelirin bölüşümüne, para ise arz ve talebine göre kendilerini yeniden-üretirler.

Bitirmeden, iktisadi yeniden-üretim matrisinden Marxgil ve Keynesgil teoriler açısından bazı sonuçlar çıkarmaya çalışalım: Ricardocu-Marxistler teorilerini birimsel düzeyde kurduklarından analizlerinde miktarları ve parasal fiatları dışlamaktadırlar. Keynesciler ise, tek-mallı bir modele göre analizlerini yürüttüklerinden, çalışmalarında nisbi fiatlar gözükmez. Bundan dolayı,

iktisadi doğrulara genel ve kapsamlı bir biçimde yaklaşmaları için her iki teorinin de "makro analizin mikro temellerini" çözmesi gerekir (ki zor bir iş gibi görünüyor). Neoklâsiklere gelince, onların parasal fiatları ve miktarları belirlemek için Marshallgil tikel analizi kullandıkları bilinmektedir.

Oysa, paradoksal olarak sıkıca sarıldıkları Walrasgil genel dengeyi sağlıyan, nisbi fiatlardır.

Böylece, her üç teorinin de iktisadi yeniden-üretim matrisinin sorduğu sorulara, mikro ve makro düzeylerde eşanlı yanıtlar vermekten aciz olduğu görünüyor. Kanımca, soru doğru sorulmuştur, yanıtını zaman verir.

Kaynakça

Abraham-Frois et Berrebi, "Théories de la valeur, des prix et del l'accumulation," **Economica,** (1976)

Bronfenbrenner M. **Macroeconomic Alternatives,** (Illinois, 1979).

Hicks, J "Mr. Keynes and the classics: A suggested Interpretation". Economica, 1937.

Kaldor, N. "Alternative Theories of Distribution". Review of Economic Studies, 1956.

Kalecki, H. "Theory of Economic Dynamics", (London, 1954).

Keynes, J.M. **The General Theory of Employment, Interest and Money,** (1936).

Leijonhfvud, A. **On Keynesian Economics and the Economics of Keynes,** (Oxford, 1968).

Leontief, W. **The Structure of American Economy** (Harvard, 1941).

Marshal, A. **Principals of Economics,** (1956).

Marx, K. **K. Marx, Le Capital,** Ed. Rubel (Paris, 1985).

Morishima, M. **Marx Economics.** (London, 1975).

Pasinetti, L. "Rate of Profit and Income Distribution in Relation to the Rate of Economic Growth", **Review of Economic Studies,** vol. 23, 1962.

Pasinetti, **Lectures on the Theory of Production,** (1977).

Poulon, F. **Macro-économie approfondie,** (1981).

Samuelson, P. **Foundation of Economic Analysis,** (Harvard, 1947).

Samuelson, "The Canonical Classical Model of Political Economy". **Journal of Economic Literature,** N°4, 1978.

Sraffa, P. **Production of Commodities by means of Commodities,** (Cambridge, 1960).

Steedman, I.(1977). **Marx after Sraffa,** 1977.

Walras, L. **Eléments d'Economie politique pure,** (Paris, 1952).

"Devletin Bekâsı" İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları

*Ahmet İnsel-Cengiz Aktar**

Bilindiği gibi çağdaşlaşma sorunsalı Osmanlı devlet siyasetine resmen 19. yüzyıl başlarında girer ve günümüze kadar siyasal gündemin en ön sıralarında yeralır.[1] Ne var ki resmî toplumun gündeminden hiç eksik olmayan bu sorunsalın, Osmanlı İmparatorluğu'na yansıyan uygulamaları ile Türkiye'nin yakın tarihine yansıyan uygulamaları arasında önemli bir fark vardır. Toplumun günlük hayatını yönlendirme sevdasında olmayıp, toplumun bütününü **uzaktan denetlemekle** yetinen Osmanlı Devleti, kendisinin hassas ve çapraşık bir toplumsal-siyasal denge üzerinde yeraldığının bilincindedir. Dolayısıyla devletin müdahaleleri bu dengenin tekrardan üretilmesiyle kendini sınırlarlar.

Bu, bir anlamda geleneksel Osmanlı siyasal düşününün duragan toplum anlayış ve arayışının sonucudur. Toplum duragan olmasa bile, siyasal merkezin kendini tekrardan üretme yapısı ve toplumuna bakış kalıpları duraganlık hali dışındaki ivmeleri görmek ve bunları kendi içinde sindirmek durumunda değillerdir. Bunun tersine, Cumhuriyet'i hazırlayan ve biçimlendiren kadrolar toplumu değiştirmek, hattâ toplum değiştirmek sevdasındadırlar.[2] Böy-

* Dr. Ahmet İnsel Paris I Üniversitesi nde öğretim üyesi, Dr. Cengiz Aktar, uluslararası kuruluşta araştırmacı.

[1] Çağdaş kelimesini modern kelimesinin karşılığı olarak kulanıyoruz.

[2] 19. yüzyıl sonundan itibaren imparatorluk devletinin üzerinde yayıldığı Müslüman olmayan kesimlerin "elden gitmesinin" kaçınılmaz olduğu, devlet yöneticilerinin giderek inandıkları bir fikirdir. Osmanlı dengesinin nesnel koşullarının giderek ortadan kalktığını herkes gözlemlemektedir. Fakat Osmanlı'nın dayandığı cemaatler mozayiği dengesinin hızla dağılışı, Cumhuriyet'i millet bütünlüğü temelinde inşa eden kadroların tasarrutlarının alternatifinin olmadığı anlamına gelmez.

lece uzaktan denetim anlayışı yerini topluma **derinlemesine müdahale** anlayışına bırakır ve Cumhuriyetçi kadrolar geleneksel Osmanlı dengesinin son temel taşlarını da yerinden oynatmaya girişirler. Yükselen milliyetçilik akımlarıyla zaten kendi içinde çatırdamakta olan bu dengenin yıkılmasının yarıbilinçli ilk adımları 1908 askerî darbesiyle atılmaya başlanır.

Devletin topluma bakış ve onunla ilişki kurma tarzlarında da ifadesini bulan bu kopuş, çağdaşlaşma sorunsalının bir cephesiyle iki yüzyıla yakın bir zamandır hep aynı şekilde ele alındığı gerçeğini unutturmamalıdır. Çağdaşlaşma, yani Batı Avrupa ülkelerinde egemen olan toplumsal örgütlenme, düşün ve davranış kurallarını benimseme ve bunları yaşayan kurallar haline dönüştürme hareketinin dayandığı güçler, dinamizmini edindiği kaynaklar konusunda imparatorluktan Cumhuriyet'e geçişte açık bir süreklilik vardır. Her iki dönemde de, çağdaşlaşma hareketini besleyen, onun temel motivasyonlarını üreten merciler devlet içinde yeralırlar. Çağdaşlaştırma misyonunu yüklenmiş kişiler, devlet içi çekişmelerde resmî konumlarını hukuken kaybetseler bile, kendilerini sürekli devlet içinde konuşmaya yetkili görürler. Devlet katında yeralmamakla beraber, çağdaşlaşmayı devlet cephesinden algılamaya devam ederler. Dolayısıyla yakın zamanlara kadar devlet-toplum karşıtlığında önemli bir sınır çizgisi de, çağdaşlaşmaya taraftarlık ve muhaliflik ayrımıyla çizilebilmiştir.

Bu temel sürekliliğe karşılık, iki dönem arasında anlamlı bir fark vardır. Çağdaşlaşmanın öznesi olarak kabul edilen alan bütünüyle değişir. İmparatorluğun son, hattâ Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devletin çağdaşlaşmasıyla sınırlı kalan sorunsal, ondan sonra yerini toplumun çağdaşlaştırılmasına bırakır. Cumhuriyet bir görünüşüyle, devlet içinde çağdaşlaşma mücadelesinin genel olarak kazanılması ve yeni kurumlarının oluşturulmasından sonra, bu sorunsalın topluma ihraç edilmesi aşamasına geçişi simgeler.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yönetim içinde ortaya çıkan ve Cumhuriyet rejiminin kurucu kadrosunun hatırı sayılır bir bölümünün tasfiye edilmesiyle sonuçlanan devlet içi kapışmada da, bu çağdaşlaştırıcılık anlayışının sınırlarının ne olacağı konusunda alınan tavırlar, tarafların ayrışmasında önemli bir rol oynamıştır. Varılmak istenen hedefler konusunda özünde belli bir ayrılığı olmayan kesimler, bu hedeflere ulaşmak için hangi meşruiyet noktasına dayanarak topluma "çeki düzen" verileceği, hangi sınıra kadar çağdaşlaştırıcı iradenin toplumu dönüştürebileceği konusunda anlaşamazlar. Üstün gelen kesim, bilindiği gibi, bu iradenin sınırlarını daha geniş tutan, "tarihi hızlandırmayı" uygulayan ve kendi iktidarı dışında hiçbir meşruiyet merciine gerek duymayan radikal kanattır.

Bu radikal kanadın yürüttüğü geçmiş ile tüm bağların koparılması politikası meşruiyet noktalarını bütünüyle tekeline almak arzusunun bir sonucudur. T.C. Devleti'nin temel siyaseti sadece kendisinin oluşturduğu ve temsil ettiği bir meşruiyete dayandıktan sonra, çağdaşlaşma sürecinin yaptırım sınırları belirsizleşir. Muhafazakâr çağdaşlaştırmadan yaptırımcı (buna belli açılardan devrimci de diyebiliriz) çağdaşlaştırmaya geçişte çağdaşlaşma sürecinin hızı ve gözle görünür sonuçları bütünüyle değişir. Çağdaşlaşma sorunsalının içinde mündemiç olan demokrasinin kurumlaşması bu somut süreç içinde

oldukça güçleşir. Daha da önemlisi, bu sürecin ritmini,yaptırım sınırlarını belirleyen radikal-devletçi tavıra toplum içinde duyulan tepki, demokrasinin çağdaşlaşma süreci içinde belki de en önemli etmen olarak algılanmasını engellemiştir. Bu nedenle Türkiye'de, Cumhuriyet rejimi ve batılaşmaya yönelik radikal reform hareketleri karşısında toplumun önemli bir kesimi demokrasiyi bu reformlara direniş hakkı olarak algılamıştır. 1960'lara kadar, kitlesel demokrasi hareketlerinin temel motivasyonunu bu özgül muhalefet anlayışı oluşturur.

Türkiye'de çağdaşlaşma sorunsalının topluma empoze edilmesiyle yaşanmaya başlanan kimlik bunalımının tüm belirleyenleri elbette salt yerel değildir. Yaşama verilen anlamların gökten yere inmesi, bunların toplumötesi kudsiyetlerini kaybetmeleri, Türkiye'ye özgü değildir. Batılılaşma, batının uzun bir tarih dilimi içinde ve derin sancılarla ifade ettiği laik varoluş sorunsalını ve bunun bunalımlarını beraberinde getirir. Ama Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu laik varoluş sorunsalının etkileyeceği çevreler çok sınırlıdır. Bu nedenle kimlik bunalımının bu cephesi yakın dönemlere kadar bir toplumsal olay olarak tezahür etmez. İki, üç şehire sıkışmış bir aydın gurubun sorunsalı olarak kalır. Buna karşılık, bunalımın toplumun geniş katmanları içinde hemen tezahür edecek yönü, iktidar meşruiyetinin geleneksel simgelerinin bir anda yıkılmasıyla ortaya çıkar. Geleneksel simgelerin tarih sahnesinden çok kısa bir zaman dilimi içinde silinmesi, iki tür boşluk yaratır. İlk olarak, iktidarın meşruiyetinin fizikî güç dışında bir simgesele dayanması zorlaşır. Ulusal kurtuluş mücadelesini sürdürmüş olmak, önemli ama zaman içinde etkinliğini kaybeden bir meşruiyet simgeselidir. Kendini günlük yaşantıda üretmesi, mücadelenin başarıyla sona ermesiyle gittikçe zorlaşır. Sunîliği giderek artan bir ritüel halini alır. Başka bir deyişle, ulusal kurtuluş mücadelesinin oluşturduğu simgeselin kozmagonik boyutları çok sınırlıdır. Bu da ikinci tür boşluğun ipuçlarını bize verir. Yeni meşruiyet simgeseli, geleneksel simgeselin kozmik varoluş sorunsalına getirdiği güçlü ve bütünsel anlamın yerini alabilmekten uzaktır.

Toplumun yaşadığı kimlik bunalımında Türkiye tarihine özgü olan (benzerlerini bazı üçüncü dünya ülkelerinde de görebiliriz), geleneksel kozmogonik simgeselin resmî toplum katından emirle bir anda silinip atılmasıyla ortaya çıkar. Toplumun büyük çoğunluğu, çağdaşlaşma sürecini bir tarih sentezi olarak değil de bir boşluk yaratıp, onu yeterince doldurmaktan aciz kalan devletin empoze ettiği bir tarihî kopuş olarak yaşamak zorunda kaldığı için, kimlik bunalımının tezahürleri batı toplumlarından daha değişik olur.

T.C. Devleti de çözülmesi zor bir ikilem karşısında, ciddî bir bunalım yaşamaktadır. Toplumun bir an önce varması gereken muasır medeniyet seviyesinin'' içinde bulunan siyasî ilişkiler düzeninden duyulan huzursuzluk, bu ikilemin belli başlı kaynağını oluşturur. Devletin sahipleri, bir yandan bu medeniyet seviyesine toplumun bir an önce ulaşmasını isterlerken, diğer yandan da devletle devlet dışının ilişkilerini düzenleyen geleneksel siyasî yapıyı korumak arzusundadırlar.

Cumhuriyetçi devlet, geçmişi bir anda unutmasını istediği devlet dışının batı türünden bir siyasal hareketlilik kazanmasına, siyasal iktidarın meşruyetini

toplum içinde devinen güçlere dayandırmasına, devletle olan ilişkilerini bire bir düzeyden kurmasına karşıdır. Bu karşı çıkışta diğer başka etkenlerin yanında, T.C. Devleti'nin özgül kuruluş süreci içinde "devlet" olabilen kesimin toplum içindeki yerel dayanaklarının zayıf oluşu, toplumsal varlık meşruiyetini asleri devlet içinde kat sahibi olmaktan alıyor olması önemli bir rol oynar. Avrupa kamu bürokrasisi, özellikle Fransa'da benzer durumdadır. Ama arada önemli bir fark vardır. Avrupa'da bu kesim kendisini siyasal güç ve siyasal meşruiyet tekeli olarak ortaya sunmaz. Siyaset dışı, özerk bir kurum olarak gözükür, resmî siyaset alanını boş bırakır. Türkiye'de ise devlet katı, aynı zamanda siyasal meşruiyet tekelini de elinde bulundurma uğraşındadır. Toplumsal dinamizm ve siyasî liberalizm karşısında duyulan neredeyse içgüdüsel ürküntünün arkasında yatan etmen, devlet olan güçlerin altlarında duran toplumsal boşluktur. Zaten bu noktada Osmanlı'nın asırlık devlet geleneği tüm yapısal ağırlığıyla kendini gösterir. Devlet iktidarının toplum içindeki belli bir noktadan güç alması, ona dayanması, iktidarın meşruiyetinin yerel meşruiyetlerin toplamından oluşmasıyla "adl" yıkılır ve mülkün temelleri sarsılır.

Dolayısıyla, çağdaşlaşma süreci yaptırımcı olduğu kadar, yaptırtmayıcı ve yasaklayıcıdır. Yasakların önemli bir bölümü her türlü özerk toplumsal hareketin engellenmesi yönündedir. Devlet, toplumun önüne koydurttuğu hedefe, toplumun gerçekten sahip çıkmasından adeta kuşkulanır. Sonuç olarak, devlet seçkinlerinin arzuladığı toplumsal dönüşümle, gerçekten ortaya çıkan toplum arasındaki mesafe açılır. Devlet seçkinleri, bu mesafenin açılmasında toplumu, "cahil halk kütlesini" sorumlu görmelerine rağmen, asıl sorumlu, çağdaşlaşma dinamiğini iğdiş eden, onun özgül bir süreç içinde bir senteze ulaşmasını yarı-bilinçli olarak engelleyen ve toplumun hareketli kesimlerinin bu dinamiği özümsemesini sağlayacak motivasyondan körelten T.C. Devleti'dir.

Cumhuriyet devletinin kendine atfettiği ve adına uygarlaştırma denilen bu çağdaş misyonun, devletin kendi yapısal darlığı ve devralınan tarihî-toplumsal miras dikkate alınırsa, ne denli iddalı bir girişim olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu "tarihi misyonun" belkemiğini, yeni devletin toprakları içinde kalan değişik cemaatleri "uygar bir ulus" bünyesinde eritmek hedefi oluşturur. Bu hedefe ulaşmak için gerekli tüm tasarrufların meşruiyeti devletin kendine atfettiği bu misyondan sağlanır.

"Tek bir yürek gibi çarpan ulus" olmakta bazı direnişler gösteren, sakalını, bıyığını kesmeyen, geleneksel kıyafetini bir çırpıda sıyırıp atmayan, kullandığı dili, yazdığı yazıyı hemen değiştirmeyen cemaatlere, yeni kuralların ne pahasına olursa olsun benimsetilmesi misyoner anlayışının icaplarındandır. Geleneksel devlet yönetimi prensipleri içinde ilk uygulanan cebir yoludur. Cebirin uygarlaştırıcı reformlarının pek sınırlı olduğunun zaman içinde ve kısmen anlaşılmasıyla, özendirici yöntemlere sınırlı bir şekilde başvurulur. Ne var ki bunlar hem çok sınırlıdırlar, hem de asgarî bir süreklilik güvencesinden yoksundurlar. Daha da önemlisi toplum bu özendirici tedbirleri kendine özgü biçimde benimseyecek, yeniden üretebilecek, onları başka kılıflar altında ama benzer dinamiklerle var ettirecek tahayyül gücünü, yaratıcılığını, hareketliliğini sınırlayan içe doğru itilimi (refoulement), geleneksel top-

lumsallıkların meşruiyetlerinin bir anda lağvedilmesinden beri yaşamaktadır.

Uygarlaştırma uğraşımın arkasında daha özel bir siyasî hedef de yatmaktadır. T.C. Devleti, geleneksel Osmanlı idaresinin tersine, devletin "kenar"[3] veya başka bir deyişle devlet-dışıyla ilişkisini bütünüyle değiştirmeye, bu kenarı sıradan bir "periferi" durumuna getirmeye çabalar. Bu, devletin dışında kalan alanı, en küçük hücresine kadar devletin müştağı kılmak sevdasıdır. Pürüzsüz, "temiz", düzen ve Bir-lik içinde bir toplum, bu müştak toplumun devlet seçkinlerinin kafasında şekillenmiş biçimidir.

Devletin dışında kalan alanı dümdüz etmek sevdası nereden kaynaklanır? Bu boyutlu müdahaleyi yapanlar, eylemlerinin meşruiyetini kendi kafalarında nasıl oluştururlar? Türkiye'nin yakın tarihinin anlaşılmasında bu soruların ivedilikle cevaplandırılması gerekmektedir. Bugüne kadar bu tür sorulara verilen cevaplar, genellikle klişeleşmiş kalıplar ve ağırlıklı olarak iktisadî sosyolojinin varsayımları içinde arandı. Bu kısa çalışmada, bu tür varsayımların dışına çıkıp, toplumsal ilişkilerin birbirlerine eklemlenmeleri ve bu eklemlenmeyi sağlayan kurumlar üzerinde duracağız.

Toplumlar kendiliklerinden varolmadıkları gibi, toplumu oluşturan insan kümeleri de farklılıklarına ve yaşamlarına bir anlam vererek beraber bulunurlar. Kendisi ve diğerlerini, bildikle yabancıyı, kısaca insanın kendini ait olarak gördüğü çevrenin sınırlarını çizen bu anlam, iki tür toplumsallık biçiminde tezahür eder.[4]

Birinci tür toplumsallık, akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık gibi bireyler arası, gerçekten "yüz yüze" ilişkiler çerçevesinde kurumlaşan toplumsal ilişkilerdir. Bunlara birinci toplumsallık veya birincil ilişkiler diyebiliriz.

İkincil toplumsallık türü ise genele yöneliktir. Birey ait olduğu bütünün öğelerinin çok küçük bir parçasıyla somut ilişkidedir. Hattâ ilişkide bile olmayabilir. Ama yüz yüze, somut bir ilişkinin olmaması, bireyin kendini bir bütünün parçası olarak görmesini engellemez. Semboller, toplumların kendi kendilerini tasvirleri, yaygın inançlar, bireye, hangi bütüne ait olduğunu ve varoluş sorunsalına vermesi gereken anlamı çeşitli yollardan ama sürekli olarak hatırlatırlar. Bu ikincil toplumsallıkları da ikiye ayırmak gerekir. Dinler, etniler, tarikatler, gibi "geleneksel" topluma özgü ve varoluş sorununa toplum ötesi, kozmik bir anlam veren **somut** ikincil toplumsallıklar, millet, halk gibi çağdaşlığın simgesi kavramlar üzerine toplumsal ilişkiler düzeyini oturtmak isteyen **soyut** ikincil toplumsallıklardan ayrılırlar. Etni, tarikat gibi modern dünyada etkinliği azalan somut ikincil toplumsallıkların yeni uzantıları bir ölçüde dernekler, kimi siyasal partiler ve benzeri kuruluşlarda bulunur.

Soyut ikincil toplumsallık, çağımızda en güçlü ifadesini "Millî Devlet" kavramında bulur. Toplumun bütününde anlamını bulan, salt geneli içeren, elde

[3] Kenar kavramı için bkz., Metin Heper, "Osmanlı siyasal hayatında merkez-kenar ilişkisi", **Toplum ve Bilim**, s. 9-10, 1980.

[4] Bu kavramların ilk ifadesini Ferdinand Tönnies'in "Cemaat ve Toplum" (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887) adlı kitabında buluruz. Modern bir ifadesi için bkz. Alain Caillé, "Socialité primaire et socialité secondaire", **Bulletin du Mauaae**, s.2, 1982, Paris.

tutulmaz, gözle görülmez bir ilişkinin simgesidir millî devleti. Halk kavramı ise modern millet kavramının ulaştığı soyutluk derecesinin gerisinde kalır. Ayrıca millî olanla olmayan gibi görünüşte kesin çizgiler çekilebilirken, halk olanla olmayanı ayırmak daha zordur. Ama en önemlisi, varılan soyutluk aşamasında millîliğin tanımının sadece onun kadar soyut bir noktadan yapılabilir olmasıdır. Bu nokta ise kendini millî ilân eden devlettir.

Birçok başka ülkede olduğu gibi, Cumhuriyet Türkiyesi'nde de devlet, birincil ilişkileri çağdaşlaştırmayı bu soyut ikincil toplumsallık aracılığıyla gerçekleştirmeye uğraşır. Millî devletin temel amacı, geleneksel birincil toplumsallıkları yıkmak veya en azından etkisiz kılmak ve onların yerine devletten kaynaklanan toplumsallıkları ikame etmektir. Aynı şekilde, somut ikincil toplumsallıklar da merkezî otoritenin insanlar üzerindeki denetimini zayıflatma gücünü taşıdıkları oranda, yeni soyut toplumsallıkların rekâbetiyle karşı karşıya gelirler.

Osmanlı İmparatorluğu - Türkiye Cumhuriyeti karşılaştırmasında, yukarda çizilen çerçeve bazı siyasal dinamikleri açıklamakta oldukça anlamlı olabilmektedir. İmparatorluk döneminde, birincil toplumsallıklar, soyut bir milliyet kavramı çerçevesinde değil de, dinler, tarikatler ve etnik kökenler gibi somut ikincil toplumsallıklar yoluyla birbirlerine eklemlenmişlerdir. Padişah, tüm tebaalarının dünyevî varoluş sorununu bir tek ifadede eritmek çabasında değildir. Osmanlı tebaası olmak, artık Müslüman, Ortodoks, Katolik, Rufaî, Bektaşi, Çerkez, Arap, Kürt, Ermeni veya Boşnak olmamak demek değildir. Tersine, Osmanlı padişahı, tebaalarının ait oldukları tüm somut ikincil toplumsallıkların üzerinde yeralıp, toplumsallıkların kendi içlerinde oluşmasında **yaptırımcı olmayan** soyut ikincil toplumsallığı şahsında temsil eder. Padişahlık kurumunun meşruiyet kaynakları bariz bir şekilde toplumsal dayanakların dışına yerleştirilmiştir. Dolayısıyla siyasal güç, toplumun davranışlarında ve fikir dünyasında kendisiyle özdeşleşmesini aramadığı gibi, bu tür özdeşliklerin kendi siyasal otoritesini zayıflatacağı inancındadır.

Cumhuriyet iktidarı ise, Osmanlı'nın, uzaktan ve yaptırımcı olmayan bu egemenlik biçimini tersine çevirir. Cumhuriyetçiler, çağdaşçı, batıcı düşünce ve isteklerinin doğrultusunda, en az Osmanlı padişahının temsil ettiği kadar soyut, fakat üstüne üstlük yaptırımcı (bunun adına "uygarlaştırıcı" da diyebiliriz) bir ikincil toplumsallığın sözcüsüdürler. Sözcülüğünü yaptıkları soyut ikincil toplumsallık, değişik cemaat ve dinlerde ifadesini bulan somut ikincil ilişkilerin meşruiyetlerini ve bunların etrafında örgütlenmiş birincil ilişkilerin göreli özerkliklerini reddeder. Böylece, Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarından itibaren Osmanlı'nın uzaktan işleyen ve en önemlisi birincil ilişkilere devletin tayin ettiği özellikleri vermeyi amaçlayan geleneksel toplum denetleme anlayışı, ki bu anlayışı çağdaş-öncesi Hint ve Çin'de de buluruz, kapsamlı bir dönüşüm geçirir.

OSMANLI EGEMENLİĞİNİN BİRKAÇ ÖZELLİĞİ ÜZERİNE

Max Weber'in bu asrın başında geliştirdiği patrimonyalizm kavramı, Türkiye'de bazı araştırmacıların daha önce belirttikleri gibi, Osmanlı özgüllüğünü tanımlamada geniş bir ufuk açmaktadır. Max Weber, patrimonyalizmi "her-

şeyden önce geleneklere göre yönlendirilen, fakat kişisel ve mutlak bir hukuğa dayalı'' bir egemenlik türü olarak tanımlar.[5] Ne var ki, Weber'in çalışmasında, patrimonyalizm, bir ideal-tip görünümünde olmasına rağmen, tam anlamıyla tanımlanmış ve sınırları iyi çizilmiş bir alana oturtulmamıştır. Kavram, daha çok, ''bürokratik davranışların'' incelenmesinde ve özellikle, çağdaşlığın ''akılcı-yasal'' bürokratik davranışlarını tanımlamada bir merhale olmak konumunda kalır. Bu anlamda, ''bürokratik patrimonyalist'' davranışlarını, diğer davranış modellerini karşılaştırma yöntemiyle belirlemeye yarayan bir ayna-kavram konumunda oldukları söylenebilir. Gerçekten de, patrimonyalizm kavramını kullanan araştırmacıların büyük çoğunluğu, bunu çağdaş bürokrasilerdeki akılcı yasal davranışları zıtlama yöntemiyle tanımlamak için kullanırlar.

Bu yetersizlikleri gözönüne alındığında, kavramın Osmanlı'ya ancak kapsamının gelişletilmesi koşuluyla uygulanabileceği ortaya çıkar. Patrimonyalizm, geleneklerle belirlenen bir zaman kavramıyla, mutlak bir iradeyi özünde birleştiren bir egemenlik biçimi olarak ele alınırsa, Osmanlı'yı anlamakta yararlıdır. Dolayısıyla patrimonyalizm Osmanlı'da, bürokratik davranışlar silsilesinden öteye ''siyasî-içtimaî'' bir yapının bütününü tanımlar. Bu, devlet ve sultanın birbirlerinden ayırdedilmez olduğu, toprak ve toprağın üzerinde yaşayanların doğal olarak aynı ''mülk''e dahil oldukları bir yapıdır.

Türkiye'nin yaşadığımız tarihini daha iyi anlayabilmek için, Osmanlı patrimonyalizmini iki boyutta inceleyebiliriz. Birinci boyut, Osmanlı tarihini Avrupa feodalizminden ayıran, devlet gelirlerinin son derece merkezî bir biçimde toplanmasıdır. Osmanlı devlet yapısı ve kurumları, verginin toplanması süreci içinde birbirlerine eklemlenirler.[6] Bu eklemlenme, sonuç olarak malî gerekliliklere, Osmanlı siyasî felsefesinin oluşum ve gelişiminde birinci derecede önem kazandırır.

Buna karşılık, devlete, her ne durumda olursa olsun, düzgün bir gelir sağlamak amacı, devletin her yerde ve her zaman varolduğu anlamına gelmez: Verginin toplanması, Osmanlı erkinin vergi mükellefleri üzerindeki müdahale sınırlarını kabaca çizer. Zaten Osmanlı siyasal bölünmesi de bu eksen etrafında oluşur: Bir tarafta, vergi verenler, yani genel anlamıyla reaya, diğer tarafta vergi vermeyenler, yani devlet katındakiler. Reaya üzerinde devletin yaptırım sınırları, özel durumlar dışında, verginin sınırlarıdır. ''Hak devleti''nden ''zülüm devleti''ne bu sınırlar aşıldığında girilir.

Devletin sultanın mülkü olduğu düşüncesi ve daha genel anlamıyla mülkiyet sorunu, bilindiği gibi, tarihçilerin üstünde çok değişik varsayımlarda bulundukları bir konudur. Kısaca ifade edilirse, mülkiyet kavramı, Osmanlılar-

[5] Max Weber, **Economie et Société**, (Paris, 1971), 1.cilt, s.238. Ayrıca Metin Heper, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme**, (İstanbul, 1977) ve **Bürokratik Yönetim Geleneği**, (Ankara, 1974), İlkay Sunar, **State and Society in the politics of Turkey's development**, (Ankara, 1974).

[6] Seyfettin Gürsel, ''La transition d'une formation tributaire à une formation périphérique: l'exemple de l'Empire ottoman'', Paris X Üniversitesi, doktora tezi 1979. Bu çalışmanın ekonomizm ağırlıklı yorumlarının ayıklandığı bir versiyonu için bkz. **l'Empire ottoman face au capitalisme**, (Paris, 1987).

da, ne kişiye ait olanla devlete ait olan arasındaki bir ayrımla belirlenir, ne de salt üretim ilişkileri içinde kurumlaşır. Sultanın kişiliğinde temsil edilen devlet, verginin, yani toprak, ticaret ve zanaatten gelen "kira gelirlerinin" sahibidir. Bu anlaşmada mülkiyet, devletin egemen olduğu alanın tümünü kapsar ve giderek, devlete ait olanla kişiye ait olan arasındaki sınırı belirsiz kılar. Osmanlı siyasi felsefesinin iç mantığında, neredeyse, tek bir mülkiyet söz konusudur: Bu da devletin temelini oluşturur.[7] Devlet mülk'tür. Osmanlı'daki mülk kavramı bugünkü anlamından çok daha geniş olarak, "yönetme, dünyevî otorite ve tasarruf hakkı" anlamına gelir.[8] Devlet ya da mülk, fethedilen mekân üzerinden vergi toplama hakkıyla kurumlaşır.

Sadece kent sınırları içinde var olan özel "mülkiyet"in ise dayandığı **güvenceler** yok denecek kadar azdır. Devletin mülkiyetinin sınırlarını geliştirmesinde hiçbir meşruiyet ön koşulu gerekmez. Devletin üstün çıkarları, bu sınırların aşılması için yeterlidir. Bunun en anlamlı örneğini müsadere sisteminde buluruz. Müsadere yoluyla devlet, kendisinin dışında oluşup, odaklaşan her türlü zenginliği yok eder veya en azından her an yok edilebilir. Braudel'in deyişiyle bir çeşit "Osmanlı Fugeer"i olan Mişel Kantakuzen, servetinin zirvesindeyken, sultan fermanıyla İstanbul'daki muhteşem sarayının kapısına, 13 Mart 1578 günü, asılıverir[9] Bu, birçok müsadere örneği arasında sadece birisidir.[10]

Öte yandan, devlet dışında oluşan kişisel servetin sürekliliğini engellemek yolundaki girişimler, devlet içindeki memuriyetleri birer zenginleşme kaynağı haline dönüştürür.[11] Fakat, tıpkı devlet dışında oluşan kişisel zenginlik gibi, devlet katında ve onun sayesinde oluşan servetler de yok olmaya mahkûmdurlar. Müsadere burada neredeyse sistematik bir biçimde uygulanır. 19. yüzyıl başına kadar, resmî bir pâyenin sahibinin, hele askerî sınıftan geliyorsa, ölümünde taşınır ve taşınmaz mallarının doğrudan devlet hazinesine aktarılması ihtimali çok yüksektir.[12]

Sonuç olarak, ne zenginlik, ne ticaret, ne de verilmiş pâye ve makamlar asgarî bir meşruiyetin getirdiği güvenceye sahiptirler.

[7] Niyazi Berkeş, **Türkiye iktisat tarihi,** (İstanbul, 1972), 1. cilt, s.60-61.

[8] Taner Timur, **Osmanlı toplumsal düzeni,** (Ankara, 1979), s.219.

[9] Fernand Braudel, **Civilisation Materielle, économie et capitalisme,** (Paris, 1979), üçüncü cilt, s.42.

[10] İnalcık, "Capital formation in the Ottoman Empire", **Journal of Economic History,** s. 29, 1969, metninde karun gibi zengin Yahudi tüccar Ester Kira'nın katlinden sonra mallarının nasıl müsadere edildiğini anlatır. (s.123).

[11] Braudel Çin'le ilgili olarak aynı gözlemde bulunur: "Böyle bir sistemde sermaye birikimi sadece devlet sayesinde ve devlet kurumları içinde mümkündür", a.g.e, ikinci cild, s.525.

[12] Inalcık, "Müsaderenin, devlet hazinesi ile olan yakın ilişkileri sonucu yükünü tutan mültezim ve devlet adamlarını hedeflediğini" vurgular. Aynı şekilde, "sarrafların da, spekülasyon veya iltizam sonucu elde ettikleri servetlerinin müsadereye uğradıklarını ve şahıslarının da cezalandırıldıklarını" belirtir; a.g.e, s.107 ve 137-138.
Müsadere, sorunsalımız açısından birincil toplumsallıkların oldukları gibi kalmalarını ve ortaya çıkabilecek yerel güçlere karşı korunmalarını da amaçlar.

19. yüzyılda, patrimonyalizmin bu katı mantığı geri dönüşsüz bir gerileme göstermeye başlar. Buna rağmen, merkezin zayıflaması ve bunun önünü almak üzere gerçekleştirilen düzenlemeler, sürekli patrimonyal devlet görüşünün ışığında ele alınırlar. Dolayısıyla, reformların malî-mülkî boyutları diğer boyutlara sürekli üstün çıkar.

Ne var ki patrimonyal devlet kurumlarının 19. yüzyılda başlayan bu geri çekilişini salt kurumsal kronoloji açısından incelemek yetersiz olur. Kurumsal patrimonyalizmin klâsik ve katı biçiminin Cumhuriyet tarihine bıraktığı miras daha derinlerdedir. Örneğin Cumhuriyet devletinin temel davranışlarını belirleyen yönetim kültürü bu patrimonyalizmin izleriyle doludur. Cumhuriyet idaresinin toplumsal-tarihi referansları sadece Avrupa'dan gelmemektedir. Belki devletten daha fazla, toplumun ortak hatırasında ve toplumsal bilinçaltında da patrimonyalizmin bıraktığı izler uzun yıllar canlılıklarını korurlar. Bireylerin devletle olan ilişkilerini algılama ve gerçekleştirmeleri düzeylerinde bugün bile bu izler etkili olabilmektedir.

Bu nedenledir ki, Cumhuriyet döneminde kesin olarak yerleşen yeni mülkiyet anlayışı ve giderek rasyonelleştirilen, nakdi ödeme türünün aynî ödemeye oranla ağırlık kazandığı vergi sistemi, patrimonyal "iktisadın" izlerini silebilecek güçte bir kapitalist ivmeyi yaratabilmekte yetersiz kalacaklardır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin belirleyici dinamiklerinin devlet içine sınırlı kalmış olması, toplumun devlet ile olan ilişkilerini yeni bir güç dengesi içinde tahayyül etmesini sınırlamıştır. Bu nedenle Cumhuriyet reformlarını bir "burjuva devrimi" ile benzer plânda ele almak zordur. Kapitalizm olgusu da, belki kurumların formel varlıklarından öteye, bu kurumlar aracılığıyla toplumda hayatiyet kazanan yeni bir toplumsal dinamik olduğu içindir ki, Cumhuriyet reformlarının kapitalist hayatiyeti canlandırıcı özü de sınırlı kalır.

Patrimonyalizmin ikinci boyutu olan, egemenliğin uygulanmasının meşruiyeti, konumuzu, yukarıda belirttiğimiz birinci boyuttan daha fazla ilgilendirmekte. Osmanlı egemenliğinden Cumhuriyetçi egemenliğe geçişte ortaya çıkan süreklilik ve kopuşlar, daha ziyade bu ikinci boyut çerçevesinde odaklaşırlar.

Osmanlı toplumunu kısaca, aralarında dolaysız ilişkileri gevşek olan, bir özerk cemaatler mozayiği olarak tanımlayabiliriz. Osmanlı Devleti, bu cemaatler üzerinde yeralıp onların aralarındaki farklılıkların varlığını garanti eder. Bunun karşılığında da, Osmanlı'nın egemenliğinin meşruiyeti, cemaatlerin farklılıklarının devletçe tanınmasıyla ortaya çıkar. Bu tanınma, fethedilen gayri müslim diyarlar halkı için özellikle geçerlidir. Örneğin, fethin özünde yatan cihad mantığına rağmen, Osmanlı genel olarak toplu din değiştirme yanlısı olmamıştır. Müslüman Osmanlı'nın sultasına boyun eğen herkes, birkaç değer dışında, genelde farklılığını, özelde de dînini korur. Cihad ve fetih, fethedilenin dinî tebaa haline dönüşmesi değil, sadece vergiye tâbi olması demektir.

Burada, Osmanlı siyasî felsefesinin mihenk taşını buluruz. Devlet egemenliğini kurup, kabul ettirdikten sonra, ki bunun somut ifadesi verginin verilmesidir, başka bir girişimde bulunmaz. "Pax Ottomanica", vergi mükellefleri-

nin vergelerini vererek Osmanlı egemenliğini tanımaları ve devletin de onların içtimaî ve harsi farklılıklarını tanıması üzerine kuruludur. Bu çerçevede, devletin müdahalesi, ancak olağanüstü hallerde ve patrimonyal düzeni idame ettirmek amacıyla ortaya çıkar. Düzenin temel taşlarından birinin kul veya tebaalar tarafından oynatıldığının sadece hissedilmesi, Osmanlı devlet şiddetini zincirlerinden boşaltır. Osmanlı tarihçilerinin "diyaretli devlet adamı" olarak vasıflandırdıkları kişiler, dikkat edilirse, Osmanlı devlet düzenini sarsıcı eylemlere girişenlerin kellelerinden tepeler yapanlardır. Ancak Osmanlı'nın bu "ceberrut" karakteri, onun uzaktan denetim mekanizmalarına sadık kalmadığı anlamına gelmez. Osmanlı Devleti müdahalesini yaptırmak yönünde değil de, **başka türlü yaptırmamak** yönünde kullanır.[13]

Sorunu başka bir cepheden, teokratik devlet kavramı açısından ele aldığımızda da, patrimonyal devletin özgüllüğü daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Osmanlı patrimonyalizminin özü İslâm'a indirgenemez. İslâm, kurum olarak devletin içinde yer aldığı gibi, siyasî olarak da ona tâbidir. Bu bağımlılığın en çarpıcı örneği, tüm dinî hiyerarşinin padişahın "sivil" memurları durumunda olmalarıdır.

Kurumsal açıdan bu bağımlılık, Mısır'ın fethi ve hilâfetin sembolik olarak İstanbul'a taşınmasıyla daha da güçlenir.[14] Artık, Sünnî hiyerarşinin manen Allah ve Peygamber, maddeten ise sultan dışında hiçbir dayanağı yoktur.

Genel olarak teokratik devlet, Osmanlı iktidarının sadece bir boyutu durumundadır. Çeşitli kalıplara girebilen ve çeşitli anlamlar ifade edebilen dinin resmî içeriği, sultanın veya devletin üst kademelerinin siyasal "durum muhakemeleri" sonucunda belirlenir. 18. yüzyıl sonlarına kadar pek kullanılmasa bile, halifelik makamını şahsında toplayan sultan, dinin dünyevî işlere müdahalesinde son söz sahibidir. Osmanlı sultanının halifeliği dince su götürür olsa bile, başka bir halifenin, yani başka bir dinî otoritenin Osmanlı egemenlik alanında ve onun yakın çevresinde ortaya çıkmasını engellemesi açısından son derece önemlidir.

Osmanlı padişahı, egemenliğinin zirve noktalarında, yani 17. yüzyıl sonuna kadar, otoritesini meşrulaştırmak için halifeliği kullanmaya gerek duymaz.

[13] Örneğin, Osmanlı padişahı gayrimüslimlerin Müslüman kıyafetinde dolaşmalarına karşıdır. Halbuki, teokratik bir devlette gayrimüslim tebaanın Müslüman tebaa içinde eritilmesi, bunların dış görünüşünün Müslümanlara benzemesinin arzulanması olağandır (örneğin bugünkü İran veya şeriat kanununu kabul eden Sudan'da olduğu gibi). Örneğin 1630/31 tarihli bir fermanla Osmanlı padişahı, İstanbul kadısına "kefere ve Yehûd tâifesinin ...müslüman tarzında ve libasında" gezdirmemesini emreder, Yaşar Yücel, **Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimin ve Menâfi'i'l Mü'minün,** (Ankara, 1981), s.38.

[14] Son Abbasî halifesini zorla İstanbul'a getiren I. Selim, halifenin şahsına dokunmaz ve nitekim bir müddet sonra halife yeniden Mısır'a döner. Aslında, 1261 yılında Memlûk Sultanı Baybars'ın Abbasî halifesi Al-Müstanşir'i Kahire'ye götürmesiyle hilâfet makamının uluslararası prestiji sarsılmıştır. Kahire'de halife kimi ayrıcalıklarını kaybeder. Örneğin, sikke bastırma, hutbe okutma gibi.. Belli başlı hilâfet alâmetlerini Memlûk Sultanı eline geçirir. Halifenin adı Mekke'de hutbede bile okunmaz. Bir tek elinde berat yetkisi kalmıştır. Halifenin berat vermediği sultanın atadığı kadıların aldığı kararların dînen değeri yoktur. I. Selim'in devraldığı hilâfet makamı işte bu denli küçülmüş, ama Osmanlı Sultanı'nın yargı organına râkip olabilecek bir güçtedir. Halifenin kendisi sultan olunca, sultanın kendi kendisini berat etmesi ile tüm olası rakip güçler de ortadan kalkarlar.

Osmanlı denetiminden çıkan Kırım Hanlığı üzerinde manevî bir otorite muhafaza edebilmek için, ilk defa uluslararası plânda açıkça kullanılan hilâfet, ancak 19. yüzyılda ve özellikle Abdülhamid tarafından ayrılıkçı-ulusçu Hıristiyanlara karşı imparatorluğun bekâsını sağlayacak siyasetin aracı olarak yaygın bir biçimde kullanılır.

Öte yandan, Osmanlı imparatorluğu içindeki diğer din ve mezhepler gibi, İslâm'ın da, devlet dini olmasına rağmen, günlük pratiğinde azımsanmayacak bir özerkliği vardır. Resmî din olarak devletin yakından denetlediği bir hiyerarşik yapıya sahip olmasına rağmen, bu resmî Sünnî-Hanefi İslâm'ın günlük yaşantıda pek yeri yoktur. Buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğu içinde İslâm'ın kalbi tarikatlarda atar. Bunların devlet veya resmî din hiyerarşisi tarafından denetlenmesi ve yönlendirilmesi oldukça zordur.

Osmanlı patrimonyal egemenliği soyut ve tek yönlüdür. Daha da önemlisi, somut her türlü toplumsallıktan kopuktur. Osmanlı iktidarı, somut toplumsallıkların özerklik ve çeşitliliklerini tanımakla yetinir. Siyasetini hiçbir zaman bu toplumsallıklara göre saptamaz. Kısacası, Osmanlı siyasî felsefesi, devletin toplum içinde **aracı** durumunda olmasını reddeder.

Osmanlı Devleti, sultanın kulu olan ve her türlü cemaat, kültür, toprak bağından koparılmış bir zümre tarafından yürütülür. Dolayısıyla, "devlet adamı"nın siyasî kişiliği ancak ve ancak devlet katında yeralmasından kaynaklanır. "Devlet adamı" şahsî varlığını devletin varlığı dışında düşünemez. Bu durumda, "devlet adamı"nın siyasi bakışının bir tek açısı olabilir: "Devletin bekâsını sağlamak". Osmanlı sonrasını anlamak açısından önemli olan bu noktayı, Osmanlılarda kapıkullarının sadece kendilerini temsil ettiklerini belirterek de ifade edebiliriz.[15]

İktidarının meşruiyetini herhangi bir somut toplumsallığa dayandırmayan Osmanlı Devleti, iktidarının bekâsını tehlikeye atmamak için, otoritesinin tümüne veya bir kısmına rakip veya talip olabilecek yerel ve özerk iktidar merkezlerinin varlığına kesinlikle karşıdır. Tüm merkezkaç siyasî güçlerin yok edilmesi, statükonun korunması için gereklidir. Bu kurala sadece Eflak, Boğdan, Kürdistan, Kırım gibi uç bölgelerde riayet edilmez ve buralarda yerel güçler, Osmanlı egemenliğini kabul edince, yüklü bir vergi karşılığında varlıklarını sürdürürler. Ama devletin aslî toprakları üzerinde yerel siyasî güçlerin Osmanlı gözünde meşruiyeti yoktur.

Avrupa feodalitesinde olduğu gibi, merkezi güç meşruiyetini yerel güçlerin (vasalların) kendisini tanıması ve sadâkat yemininde bulunmasından almaz. Tersine, Osmanlı meşruiyetini hem dinî, hem bâtıl, çifte iktidarlı, geleneği temsil eden sultanın "aziz sureti"nden, başka bir ifadeyle toplum-ötesi

[15] Aşlında, Fatih'in kardeş katlini yasallaştırması ve III. Mehmet'in veliahtın Anadolu'ya yollanması sistemini kaldırmasıyla, mülkün sultan ailesi arasında bölüşümü biter. Nitekim, II. Osman kulları tarafından boğulacaktır. Artık, sultan, Osmanlı hanedanından gelmesi nedeniyle ayrıcalığı olan bir "kapıkulu"dur. Kapıkullarının gözünde, sultanın yarı-tanrısal gücü neredeyse kaybolmuştur. Fakat, Devlet reayaya karşı bir bütün olarak bu yarı-tanrısal konumu saklar. Devlet dışında hiçbir yerel gücü olmayan Osmanlı hanedanı 1922'de, Vahdeddin'in İstanbul'u terk etmesinden sonra varlığını sürdüremez. Halbûki iktidardan düşmüş Avrupa veya Rusya hanedanları varlıklarını sürgünde bugün bile sürdürürler.

bir Başka'dan ("Alter") alır. Bu meşruiyet biçiminin konumuz açısından altının çizilmesi gereken özelliği ise, insan varlığının birincil ve ikincil ilişkiler düzeyinde odaklaşan iki, birbirinden değişik halini meşru kılması ve bunu sürdürmede de çaba göstermesidir.

Böyle bir iktidarın temeli ancak gelenek olabilir. Örneğin hiçbir zaman, Osmanlı Devleti bir ulusal pazar kurup, birincil ve ikincil toplumsallıklarla belirlenen iktisadî ilişkileri bu kurulacak pazarın yasalarına uydurma yolunu tutmaz. Çoğu kez belirtilenin aksine bunun nedeni Osmanlı'nın iktisadî cehaleti değildir. Osmanlı Devleti için "iktisat", düzenli hazine gelirini geleneksel yol olan vergiyle sağlamak demektir. Başka tür bir gelir sağlama mekanizmasının, devletin üzerinde kurulduğu hassas dengenin bir anda çökmesine yolaçacağının 19. yüzyıl devlet adamları genellikle bilincindedirler. Ama ne var ki, artık bu tür bir dengenin üzerine kurulan imparatorluk devletinin çağı geçmek üzeredir.

Devletin teokratik olduğu iddia edilen yapısı, aslında, günümüzde örnekleri bollaşan teokratik devletlerden büyük farklılıklar sunar. Osmanlı Devleti kendini yerel, etnik ve daha sınırlı bir ölçüde dinî toplumsallıkların temsilcisi olarak değil, tüm bu değişik toplumsallıkların birleştikleri yer, yani Osmanlı olarak tanımlar. İslâm'ın giderek devlet politikası olarak kullanıldığı 19. yüzyıl sonlarına doğru, devlet adamları içinde Müslüman olmayanların artması, katı teokratik devlet modeliyle herhalde pek bağdaşmaz.

Osmanlı devletinin bu uzaktan denetim sistemi kimi araştırmacılarda Osmanlı sistemi içinde sivil toplum kurumlarının varolduğu kanısını uyandırmıştır. Böyle bir yargıya varmak için önce sivil toplum kavramının içine ne koyduğumuzu açıkça ifade etmek gerekir. Kimi yoruma göre sivil toplum devlet ve siyasetin dışında ilişkilerin kurulduğu alandır. Bu anlamda bir sivil toplum, topluluktan daha dar ve daha geniş hiçbir kerte tanımayan "ilkel" kimi toplumlar dışında, her toplumda vardır. Çoğu yerde aile, aşiret bir "sivil toplum" kurumu gibi çalışırlar. İş bölümünün olduğu yerde profesyonel dayanışma örgütleri de bu görünümü arzederler. Bu anlamda Osmanlı devleti içinde de sivil toplum kurumlarını bulmak mümkündür. Bunlar daha önce kullandığımız terminolojiyle birincil toplumsallıklara ve somut ikincil toplumsallıklara tekabül ederler.

Ama sivil toplumun bu tanımının toplumsal analiz açısından pek değeri yoktur. Kabilenin veya topluluğun tek meşru toplumsal kerte olmadığı tüm toplumları içine alabilecek kadar geniştir ve bu nedenden dolayı da analitik gücü çok zayıftır. Buna karşılık sivil toplumu siyaset üzerinde etkili olan, devletin veya siyasal gücün meşruiyetini bu alandan aldığı, iktidardaki siyasî güç karşısında karşı siyasî güçleri içinde barındıran ve bu güçlere başvurarak devletin tasarruflarını etkileyen bir toplumsal alan olarak tanımlarsak, Osmanlı Devleti içinde "sivil toplum" kırıntıları olarak adlandıracağımız kurumların siyasette belirleyici rol oynaması devletin dayandığı temel direğin yakılması anlamına gelir. Buna rağmen 19. yüzyılda, örneğin cemaat örgütlenmeleri şeklinde, bir tür ara siyasal kademeler oluşmuştur. Mülkiyet hakkına getirilen sınırlı güvenceler sivil toplum kırıntılarının, sivil toplum nüvelerine dönüşmesini sağlayabilen adımlardır.

Ne var ki devletin tekelci siyaset anlayışı, bu kırıntıların siyasal temsil ku-

rumları olabilmeleri için ilerlemeleri gereken yolun önünü tıkamış ve Cumhuriyet'e doğru gidişte hızlanan süreç içinde, bu kırıntılar geri dönüşsüz bir toplumsal siyasal meşruiyet kazanamadan ufalanmışlardır. Bu nedenle sivil toplum kurumlarının bir **tarihi aktör** olarak Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi toplumları içinde varlığından söz etmek zordur. Ama bir tarihî kategori olarak sivil toplum kırıntıları, örneğin cemaat, çarşı ve lonca örgütlenmelerinde bulunurlar. Fakat unutmamak gerekir ki, cemaat içi veya dar topluluklar içi ilişkilerin topluluğun üyelerince düzenlenmesi sivil toplum örgütü olarak algılandığında, siyasal güçle topluluk arasındaki ilişki biçimini bütünüyle gözardı etmiş oluruz. Zaten bu nedenle, bu şekilde algılanan sivil toplum kavramı, sivil toplum kurumlarının asıl aktif bir rol oynayabilecekleri merkezi siyasal iktidarın iyice zayıfladıkları bir dönemde, yani Osmanlı'nın son dönemlerinde nasıl olup da bütünüyle devreden çıkabildiklerini anlatabilmekten uzak kalır.

Batı tesirli değişmelerin Osmanlı dünyasına hızla girdikleri bir dönem olan 19. yüzyılda, Osmanlı Devleti geleneksel düzeni tekrardan üretmek peşindedir. Malî, tedrisî ve askerî reformları, reformcu padişah ve devlet adamları, eskinin düzenine yeniden kavuşabilmek yolunda gerekli girişimler olarak algılarlar. Nitekim bu reformlar, geleneksel egemenlik anlayışını değiştirmedikleri gibi, 18. yüzyıl boyunca güçlenen ve devletin malî ve askerî tekeline karşı çıkan yerel güçleri yok etmek amacıyla uygulanırlar.[16]

Geleneksel düzeni yeniden kurabilmek üzere batıdan esinlenen reformları Osmanlı patrimonyalizmine aşılamaya çalışan bu siyasî iradenin motivasyonları bu kadar sade bir biçimde elbette ifade edilemez. Tarihçilerin belirttikleri gibi, Batı'ya dönüşte en önemli etken, Osmanlı Devleti'nin hükmetme yollarının uğradığı bozgun ve yıkıntıdır. 18. yüzyıl boyunca gelişen ve üst üste gelen askerî başarısızlıklarda somutlaşan 19. yüzyıl reformlarının ele aldığı bu bozgun, Osmanlı dünya görüşünün bozgunudur. Batının baskısıyla egemenliğini yitirmek, dolayısıyla yok olmak tehlikesi karşısında, devlet, bazı kurumlarını batılılaştırma yolunu seçer.

Ama, devletin belli kurumlarını ilgilendiren bu reformlar, devletin birincil toplumsallıklar üstündeki geleneksel denetimini değiştirmeyi amaçlamazlar. Üstelik bu reformların getirdiği yeni kurumlar, eskilerinin yerini almayıp, onların yanlarında boy gösterirler. Eski kurumları yıkıp, yerine geçmeden en ileri giden askeriye olmasına rağmen, İttihat ve Terakki'ci genç subayların, 20. yüzyıl başında hâlâ alaylı subayları ordudan atmakla meşgul olduklarını görürüz.

Yeni kurumların eski kurumları yıkmayıp, onların yanında yeralmalarının en açık örneği devlet adamlarını "çağdaşlaştırmak" amacına yönelik eğitim ve öğretim reformudur. Başkentte kurulan birkaç lise ve yüksek okulun yanında geleneksel eğitim sistemi eski görünümünü ve işlevini korur. Yukarıdan batılılaşmaya en iyi örneği de zaten bu eğitim reformu verir. İlkönce ilko-

[16] Faruk Birtek'in belirttiği gibi Osmanlı Devleti Avrupa'dan borcu, kenara karşı kendi merkezî bürokrasisini güçlendirmek için alır; "The state and the transition to capitalism in England and Turkey: a social structural model", basılmamış doktora tezi, California, Berkeley, 1978. s.174.

kul ve ortaokula ağırlık verileceğine, doğru düzgün okuma yazmayı becerdikleri süpheli öğrencilere yüksek okul açılır.[17]

Devlet katını pek aşmayan 19. yüzyıl başı Osmanlı reformları, bir bakıma can çekişen hastanın, **eski sağlığına** kavuşabilmek için yaptığı son hamledir. Can çekişme bir asır gibi uzun bir zaman sürecek, Osmanlı devlet adamları, aktif bir iç ve dış denge siyaseti sürdürecekler ve sonunda öldürücü darbe, devletin bu denge siyasetini bırakmasıyla gelecektir.

Batı reformlarının Osmanlı düzenine sıkı sıkıya denetlenmiş bir biçimde ve sadece devlet hiyerarşisi içinde girmesi, batıcılığı savunanların sürekli devlet katından çıkmaları sonucunu verecektir. Osmanlı devlet adamı geleneği çerçevesinde, bu batıcı devlet adamları için de temel sorun ''devletin kurtarılması''dır.

Devlet giderek batılılaşıp, batıcı seçkinler ortaya iyice çıktıkça, birincil toplumsallıkların geleneksel uzaktan denetim ilkeleri, yakın ve içeriden bir denetim yanlılarınca tartışılır olur. Fakat bu tartışma, her ne olursa olsun, gerçek ifadesini Osmanlı patrimonyalizmi çerçevesinde bulamayacak ve Osmanlı bürokratları sonuna kadar Osmanlı kalacaklardır. Aynı Austurya-Macaristan İmparatorluğu gibi, Birinci Dünya Savaşı'na dek pazarlık, ödün, baskı ve kurnazlık yollarıyla değişik milletleri bir tek ve geniş toprak, başka bir deyişle mülkleri içinde tutmaya çaba göstereceklerdir.

Topluma yönelik yeni girişimlerin savunucuları, yavaş yavaş, az önce sözünü ettiğimiz batılılaşmış yöneticiler ve özellikle bunların asker kökenlileri arasından ortaya çıkar. Bu açıdan İttihat ve Terakki'nin asker seçkinler denetimine geçmesi ve Babıâlî baskınıyla açılan dönem, yakın çağ tarihimizin anlamlı bir köşetaşını oluşturur.

Artık aranan hars ve medeniyettir. Batılı gibi davranan bir millettir. Tek bir yürek gibi çarpan, acıda ve sevinçte ortak bir ulustur. Yaptırımcı-batıcı yöneticilerin yönetimindeki devletin, toplumu denetleme ve çağdaş olma amaçlarının birleştiği yerde bu ulus kavramı yeralır. Değişik etnik grupların ulusal istemlerinin baskısı karşısında; kısa zamanda Osmanlı'nın müdahele etmeme geleneği bir kenara bırakılıp, devletin üzerinde yeralabileceği homojen bir kütle yaratılmaya koyulunur. O dönemde sık sık söylediği gibi, ''Devlet'e bir millet lâzım''dır. Artık, devleti ellerinde tutan yeni seçkinlerin amaçladıkları, düzeni olduğu gibi saklamak değil tam tersine, onu değiştirmek ve bunun için de topluma yönelik, yaptırımcı girişimlerde bulunmaktır. ''Halk için halka rağmen'' sözüyle özetlenebilecek bu jakoben davranış, Volter'in zamanında, Deli Petro reformlarından esinlenerek avukatlığını üstlendiği ''lâik misyonerlik''ten başka birşey değildir. Bu anlamda, 1923'ten sonra ''din değiştirmeye'' soyunan seçkinler, öte yandan da aslında pek lâik olmayan bir düzen getirirler. Gerçekten de devlet ve din işlerinin ayrılması olarak tanımlanan lâiklik, T.C. devletinde dinin devlet işlerinden ayrılması, fakat devletin dine karışması olarak yorumlanır.

Bu ''din değiştirme'' operasyonu ilk başlarda, Osmanlı Devleti'nin merkezî geleneği sayesinde, görünürde de olsa, belli bir başarı elde eder. Toplum,

[17] İlber Ortaylı, İmparatorluğun en uzun yüzyılı, s.135, (İstanbul, 1983).

yeni batıcı ikincil toplumsallıklara boyun eğmiş gibi görünür. Fakat burada dini, resmî ve halk dini olarak ikiye ayırmak gerekir. Cumhuriyet devleti resmî dinî tamamen denetim altına alır. Buna karşılık Şerif Mardin'in "volk" İslâmı olarak tanımladığı[18] ve Cumhuriyet'le birlikte kuraldışı ilân edilen halk dininin ifade ettiği birincil toplumsallık, devletin yeni ilişkilerine karşı önemli bir engel oluşturur. Batıcıların radikal ve iktidarı elinde tutan kanadının ulusal, tekdüzeleştirici, akılcı ve "temiz" toplumsallık arzularıyla karşılaştırıldığında, bu halk İslâmı, bambaşka bir toplumsallık düzeyinde yeralır ve devletin oturtmayı amaçladığı toplumsal kuralları yolundan çıkarabilecek bir güce sahiptir.

Bu engele rağmen, seçkinler vardıkları yaptırımcılık noktasında, artık görünüşü tam anlamıyla batılı olan bir toplum düşlediklerinden, ellerindeki merkezî otoritenin dışında gelişen ve görece özerk bir biçimde yaşayan başka bir toplumsallığın varlığını kabul edemezler. Din konusunda olduğu gibi, diğer toplumsal konularda da bu tavır yeni düzenin en zayıf halkasını oluşturacaktır. Örneğin, millî toplum oluşturulması sürecinde, T.C. tarihinde, milliyetçi ideologların ve milliyetçi hareketlerin devlet dışında oluşmasına pek hoş gözle bakılmaz.

Sonuçta seçkinler devraldıkları Osmanlı merkeziyetçi geleneğine uygun olarak, ancak devlet eliyle değişiklik ivmesinden başka bir toplumsal ivmeyi toplum düzeyinde yerleştirmekten âciz kalırlar. Genel olarak, somut toplumsallıkların radikal bir şekilde dışında yeralan bir merkez olma hülyalarının esiri kalarak, bu somut toplumsallıklara eklemlenip, onların iç ivmelerini gerçekten denetleyebilmek konusunda Cumhuriyet'in yönetici ve ideolog kadroları büyük bir başarısızlığa uğrarlar. Cumhuriyet devletinin yaptırımcılığında yaptırmamak boyutu gene ağır basar.

CUMHURİYET DEVRİ ÇAĞDAŞLIĞI

1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Anadolu'da yaşayan cemaatlerin tarihlerindeki asıl dönüm noktasıdır. Cumhuriyetin ilânı ile ilk önce siyasî egemenliğin doğası değişir. T.C. Devleti artık, sayısız dinî veya etnik cemaatin değil, belli bir toprak üzerinde yaşayan, yeni bir ulusun devleti olmaya kararlıdır. Bu durumda, Osmanlı Devleti'nin temel meşruiyetini sağlayan, her cemaatin başka cemaatlere ve Osmanlı'ya oranla farkını ve görece özerkliğini gözetmekten kaynaklanan-devlet olma özeliği ortadan kalkar. Bunun karşılığında, kültürel çeşitliliğin meşruiyetini reddeden ve bu çeşitliliği **evrensel, yaptırımcı** ve **ortak** yasa içinde ele alan yeni bir söylem ortaya çıkar.

Cumhuriyetçi çağdaşlık söylemi diyebileceğimiz, devlet katında hakim olan bu anlayış, tüm diğer çağdaşlaşma süreçlerinde olduğu gibi, değişik birincil toplumsallıkların yan yana yaşama ve birbirlerine eklemlenme biçimlerini değiştirmeyi amaçlar. Bunun sonucunda, Osmanlı'nın bu toplumsallıkları denetleme biçimi olan uzaktan denetim, yerini, söz konusu toplumsallıkları değiştirmek amacını güden **içten** bir denetim iradesine bırakır. Bu içten denetimin en had safhası, devlet iradesinin topluma vermek istediği kılıfa uygun

[18] Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, s.105, (İstanbul, 1983)

birincil toplumsallıkların yaratılması çabasıdır. 1923 sonrası Türkiye'sinde bu anlayış doğrultusunda, Osmanlı Devleti'nde özerk varlıklarını sürdüren birincil toplumsallıklar arasında aracı görevi gören somut ikincil toplumsallıkların varlık nedenleri ve giderek meşruiyetleri ortadan kalkar. Çünkü Cumhuriyet Devleti, kendi söylemi ve çağdaşçı amaçları ile çağdaşlaştırmak istediği toplum arasında aracı veya sözcü durumunda olan kurumların varlığını reddeder. Bu işlevi görmek, sadece ve sadece "devlet kurumları"nın görevidir. Kısaca söylenecek olursa, cumhuriyetçi aktivizm gerekçesini somut ikincil toplumsallıkları ortadan kaldırmak ve yeni toplumun denetlenmesi gereklerine uygun toplum kuralları oluşturmakta bulur. Ama ne var ki, Cumhuriyet'le birlikte gerçekleştirilmeye çalışılan çağdaşlaşma, sürekli olarak, varılması öngörülen bir **amaç** olmaktan çok, devletin elinde, Osmanlı'nın zayıflaması sonucu yitirilen otoritenin yeniden kurulmasını sağlayabilecek bir **araç** olarak ele alınagelmiştir. Çağdaşlık, yani etkin farklılıkların bütünüyle gayrimeşrulaştırılması ve dine karşı alınan taviz vermez tavır, toplumun geleneksel değerlerinin bir anda "silinivermesiyle" ortaya çıkacak boşluğu, merkezî otoritenin gücünü pekiştiren yeni değerlerle doldurmayı amaçlar. Bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyet devri reformları ile 19. yüzyıl reformları arasında belli bir süreklilik olduğu ortaya çıkar.

Cumhuriyet Türkiye'sinde genel olarak, somut ikincil toplumsallıkların meşruiyetlerinin yadsınması kesin ve tartışma kaldırmaz bir şekilde uygulanır. Benzer bir biçimde, yeni toplumsal kuralların benimsetilmesi de jakoben, yaptırımcı ve şiddete dayanan bir uygulama ile gerçekleştirilmeye çalışılır. Ne var ki, birbirlerini tamamlıyor olmalarına rağmen, bu iki sürecin devlet nezdindeki önemleri aynı değildir: çağdaşçı devlet için ikincil somut toplumsallıkların ortadan kaldırılması, iktisadî-ulusal yeni toplumsal kuralların benimsetilmesinden daha önemlidir. Cumhuriyet Devleti, kâh yasama yoluyla silip atarak, kâh "devletleştirerek", bu somut ikincil toplumsallıkların üzerlerine gider.

Önce, Anadolu'da yerleşik etnik ayrılıkların milletlik meşruiyetleri, Türklük de dahil olmak üzere, ortadan kalkar. Türklük, yerel-etnik bir özellik olmaktan çıkıp, soyut bir ulusun özünü oluşturur hale gelir. Türklüğün etnik karakterini kaybetmesine en iyi örnekleri herhalde, 1930'larda Hitit, Sümer uygarlıklarını da içinde barındıran, kıtalar-ötesi bir içerik kazanmasında buluruz. Varılan soyutluk aşamasında, artık neredeyse "insan demek Türk demektir" denecektir. Bu denli geniş tutulan bir ulus kavramının etnik içeriği de o derece zayıf olmak zorundadır.

Milletlerin yanında, cumhuriyetçi çağdaşlık İslâm ve İslâm'ın kurumlarına el atar. 1924'te halifeliğin kaldırılması İslâm dini çevresinde ve onun kurumlarında odaklaşan somut ikincil toplumsallığın resmî toplumdaki yaşamının sonu olur. Bunu, şeyhülislâmlığın, şeriatın, devlet dini kavramının, medreselerin ve öteki dinî okulların, tekke ve tarikatların kaldırılması izler. Yasakların yanında, kimi dinî kurumlar da devletleştirilirler (dünyevileştirilirler). Vakıflar, bu devletleştirmeye verilebilecek en anlamlı örnektir. Laik cumhuriyetçiler, bu yasaklama ve özellikle devletleştirme girişimleri sonunda, bu kurumların gerisindeki birincil toplumsallıklara uzanabilmeyi, onları ele alıp, yeniden arzularınca yoğurabilmeyi amaçlarlar.

Devlet katındakilerin buyurduğu yeni toplumsal davranış kuralları, "kalıplaşmış bir batılı ahlâk" olarak niteleyebileceğimiz, özel bir uygarlık anlayışından kaynaklanır. Bu ahlâk çerçevesinde, çeşitli cemaatlerin üyelerine ulusal, laik ve akılcı olmaları, evrensel yani batılı kurallara uygun "doğru dürüst" bir dış görünüm edinmeleri "önerilir". Cumhuriyet Devleti, önerilen yeni kuralların halk tarafından kabullenilmesi ve böylece yepyeni birincil toplumsallıklar yaratmak için iki türlü yöntem kullanır.

Bir yandan, yasal yollarla kimi kültürel alışkanlıkları gayrımeşru ilân edip, yasaklar: Çok karılı evlilik, fes, sarık, vb. giyilmesi, Arapça ezan ve dinî eğitim bu yasaklar arasında etkinliklerinin genişliği açısından en önemlileridirler. Yasaklarla ortaya çıkan boşluk ise batıdan ithal edilen kanunlarla doldurulmaya çalışılır. Böylece, devlet ancak kanunlarla belirlenen yeni toplumsal ilişkiyi topluma zorla kabul ettirmeye çalışır.[19]

Bu çağdaşlaştırıcı zorlamalara en çarpıcı örneği oluşturan "şapka inkılabı"nın da ortaya çıkardığı gibi, salt kanunla, kararnameyle toplumsal kuralların oluşmayacağı ve yeni ilişkilerin günlük hayata aktarılması için bazı motivasyonların gerektiği gerçeği, kendini göstermekte gecikmez. Böylece birincil toplumsallıkların iktisadî ve ulusal motivasyonlar etrafında türetilmeleri, tüm diğer batılı çağdaşlaşma süreçlerinde olduğu gibi, Cumhuriyet Devleti'nin de topluma müdahalesinin ikinci ve hayatî boyutunu oluşturur. Devlet bu yolda okul, basın-yayın, kendi propaganda-eğitim kurumları, ordu ve askerlik hizmeti ve en nihayet "iktisadi" kurumları kullanır. Fakat öbür çağdaşlaşma süreçlerinin tersine, Türkiye'de genelde çağdaşlığın varlığı, özelde de ulusal ve iktisadî kurallar sadece devletin vesayeti altında meşrudurlar. Devlet, çağdaş kuralların içeriklerini "devlet çıkarının" ("hikmeti hükümet") emrettiği biçimde ve sadece kendisi tanımlar. Ulusallık kavramının içeriği gibi, iktisadın meşruiyet sınırları da, devletçe tayin edilir. İktisat sadece "millî" olma vasfını taşıdığı sürece meşrudur. Ne var ki, biraz önce belirttiğimiz gibi, millîlik kavramının içeriğinin soyutluğu ölçüsünde, millî olanla olmayanın arasındaki sınır esnekleşir ve bu esnekleşme iktisadî faaliyetlerin meşruiyetlerini de zaman içinde belirsiz kılar. Bu durumda Cumhuriyet Devleti, çağdaşlaşmak için, kendi kurumları aracılığıyla iktisadî bir hayat yaratmaya çabalar. Devlet işletmeleri ve devlet ihaleleri, gümrük politikaları, teşvik-i sanayii kanunları ve düşük faizli krediler bu amaçla kullanılırlar.

Devlet eliyle kurulan bu iktisat, varlık nedeni itibarıyla, üzerinde ayrıntılarıyla durulması gereken bir konumdadır. Genellikle iktisat tarihi yazarlarının belirttiklerinin tersine, Cumhuriyet'in ilk yıllarında vücut bulan bu özgül iktisadın amacı, toplumun devlet tarafından etkin bir biçimde denetlenmesini sağlamaya yöneliktir. Bu "kumanda ekonomisi"nin siyasî sonuçları açısından yeniden derinlemesine inceleme konusu edilmesi, günümüz açısından da önemlidir.

Devlet, ulus yaratma konusunda da aynı iktisatta olduğu gibi bir çaba har-

[19] Recep Peker, bu açıdan en açık ifadeleri kullanan CHP yöneticilerinin başında gelir. 1930'larda, "inkılâpların halka hazmettirilmesi" gerektiğini vurgulamaktan çekinmeyecektir. Bu hazmettirme felsefesini devlet seçkinlerimizin tümünde buluruz.

car. Örneğin, Türklerin tarihini yeniden yazarak, "öztürkçe" gibi yeni bir dil, "Anadolu kültürü" gibi yeni bir kültür ve "Türk yurdu" gibi yeni bir yurt yaratarak, "ulusuna" bir vücut ve bir ruh vermeye çalışır.

Kurtuluş Savaşı'nın yarattığı birleştirici dinamikten büyük ölçüde güç alan bu yeni ulusal söylem, ulus özelliklerinin ötesinde tüm toplumsallıkların ortak resmî meşruiyet noktasını oluşturur. Başka bir deyişle, devlet ulusallığı kendi siyasi ve mülki egemenliğinin temel taşı haline getirir ve giderek de onu toplumdan soyutlar. Sonuç olarak, ulusallığın içerdiği ve onunla ilgili varsayılan her şey neredeyse dinî kurallar kadar mübarekleşirler. Bu milliyetçi söylemin en küçük bir eleştirisi veya bu söylemin çizdiği meşruiyet alanının sınırlarına yaklaşıldığına dair en küçük bir his, devletin tüm şimşeklerini o asî kişi, topluluk veya kurum üzerine çeker. Devletin, ulusal değerler karşısındaki bu hassasiyeti, elbette bu değerlere anlamını veren "ulusal"ın geniş ölçüde soyut, bir ölçüde de yapay bir şekilde siyasî iktidarca oluşturulmasıyla bağlantılıdır. Ödün vermez ve acımasız bir tepkiye çok çabuk yol açan bu ulus anlayışı, yeni bir toplumsal dinamik olmak yerine **oluşturulmak istenen dünyevi bir dinin doğması** görünümünü alır.

ÇAĞDAŞLAŞMAKLA DEVLETİN BEKÂSI ARASINDA SANCILI İKİLEM

Yerleştirmek istedikleri toplum kurallarının özünde var olan ve batıyı batı, batılı cemaatleri milli toplumlar yapan o müthiş güce rağmen, Cumhuriyet Devleti, geçen altmış yıllık dönemin bilançosunun da gösterdiği gibi, neden vasat bir sonuç elde etmiştir? Bu karmaşık ve çok boyutlu soruya verilebilecek cevaplar elbette tek cepheli olamaz. Verilebilecek çeşitli cevaplar, üretilebilecek çeşitli varsayımlar arasında, kanımızca, Cumhuriyet Devleti'nin yaymak istediği toplumsal kuralların doğasının ve bunların toplum içinde işgal edebildikleri gerçek alanın irdelenmesi, bu başarısızlığın anlaşılması açısından yararlı ve verimli olabilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, devletin oturtmak istediği yeni toplumsal kurallar, toplumsal hareketlilik araçları olmaktan ziyade, toplumun devletçe etkili bir şekilde denetlenmesini sağlayan araçlar olarak algılanırlar. Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, Cumhuriyet Devleti de, yeni toplumsal kuralların beraberlerinde getirebilecekleri "arzulanmayan" gelişmelere, gerçek bir iktisadî ve ulusal toplumsallaşmanın oluşmasından ve yerleşmesinden daha fazla duyarlık gösterirler. Bunun sonucu olarak da, devletin bu yeni kuralları oturtmak ve yaymak için tüm yaptıkları, topluma karşı takındığı şüpheci ve çekingen tavrı nedeniyle, varılması resmen hedeflenen çağdaşlığın oluşmasını temelinden değiştirir. Ortaya çıkan çağdaşlık uygar **görünüşünü** saklasa da, aslında, hiçbir gerçek birincil toplumsallık tarafından sırtlanılmayan, neredeyse tümüyle hayalî bir ikincil toplumsallık olmak aşamasından öteye gitmez.

Kuşkusuz, Küçük Asya'da yaşayan milletlerin (Osmanlıların kullandığı anlamda) tarihlerinin özgüllüğü birincil toplumsallıkların çağdaşlığa ısınamamalarına, bunları kendilerine mal etmemelerine yol açan önemli bir etkendir. Unutulmamalıdır ki cumhuriyetçiler, her ne kadar laik olursa olsun gene de Hıristiyan dünyasında türeyen, onun ötesinde, giderek dinî evsafını akılcı bir dünya görüşüne dönüştüren, topluluk yerine kişiden hareket eden çok özel

ve dünyanın hiçbir yerinde eşine ratlanılmayan bir medeniyeti, bütün bu özellikleri kâh bilinçli, kâh bilinçsiz bir şekilde reddetmiş bir başka medeniyet ve dünya görüşüne değer veren insanlara paldır küldür kabul ettirmeye soyunmuşlardır.

Üstüne üstlük, cumhuriyetçiler, çağdaşlık konusundaki girişimlerini birincil toplumsallıkların çağdaşlığı kendilerine mal etmelerini neredeyse imkansız kılan bir şekilde hazırlayıp, hayata geçirmişlerdir.

Devleti ellerinde tutanların bu şüpheci ve savunmacı mantıkları, devletin iktisadi faaliyetlerinde kendisini bütünüyle gösterir. T.C. Devleti, yeni iktisadi kuralların düzenleyeceği geleneksel toplumsallıkların kısa zamanda "çığırlarından çıkmalarının" getireceği tehlikenin özellikle bilincindedir.

İktisat, çatışma yaratıcı ve merkezkaç potansiyeller taşıması açısından, devletin merkezî otoritesini yıpratacak bir tehlike olarak algılanır. Bu durumda, hem "kalkınmayı", hem de bu "tehlikeleri" savuşturmayı arzulayanlar için bir tek çözüm yolu vardır: Devletin kendisinin iktisadı kurması ve kurulduktan sonra da bunu çok yakından denetlemesi.

Sonuç olarak denilebilir ki, "milli iktisat" bütünüyle denetim altına alınmış, devlet tarafından sıkıca yönlendirilen bir "güdümlü ekonomi" veya "kumanda ekonomisi"nin, patrimonyal gelenekleri sürdüren asker-sivil bürokrasi kesimlerinde aldığı usturuplu ifade biçimidir.

Devletin iktisadi kurumları ve bunların arasında özellikle devlet işletmeleri, siyasi güce, iktisadın **içinde** bulunmak ve bu alanın ögelerini sıkıca yakından denetlemek olanağı sağlarlar. Varolabilmek için sırtını bütünüyle devlete vermiş, haliyle de devlete bağlanmış bir "müteşebbis" kesiminin yaratılması (meşhur ulusal burjuvazimiz) ve devlet işletmeleri bünyesinde bir "devlet işçi sınıfı"nın beslenmesi, iktisadı içten denetleme araçlarının en önemlileridirler. Eskişehir Sanayi Odası eski başkanının bile "tahsisli burjuvazi" sıfatını yakıştırdığı bu malum burjuvazi ile şu genellikle unutulan ve 1950'lere kadar sanayi işçileri içinde sayıca egemen durumda olan, yakın tarihlere kadar da geniş ölçüde lejitimist kalan devletin işçi sınıfı,[20] devletin eline umulmaz bir denetleme alanı ve olanağı verirler.

T.C. Devleti, iktisadın hayatiyetini devlet kurumlarına bağlarken topluca iki amaç güder: Devletin siyasi istikrarını sağlamak için iktisaden mümkün olduğunca kendine yeterlilik ve varlıkları açısından devlete bağımlı kişi ve kurumların canlandıracakları bir iktisadi yaşam. Bunlar, devletin iktisadın tek yönlendiricisi olup, rakip tanımaz merkeziliğini sürdürebilmesinin (devletin bekâsından genellikle anlaşılan budur) koşullarıdırlar.

Böyle bir amaca binaen, kurduğu iktisat karşısında devlet kaçınılmaz olarak savunmacı olacaktır. Nitekim, bunun en iyi ifadesi İnönü'nün kaleminden çıkar:

> *İktisatta devletçilik siyaseti, bana her şeyden evvel bir müdafaa vasıtası olarak kendi lüzumunu gösterir. Asırların ihmalini telafi edecek, haksız*

[20] Türk-İş'in DİSK karşısında, 1970'lerde, varlığını ve gücünü koruyabilmesinde, devlet işletmelerinde çalışan işçilerin Türk-İş'e sadık kalmaları önemli bir rol oynamıştır.

> *tahripleri imar edecek, yeni zamanın çetin şartlarına mukavemet edecek sağlam bir devlet bünyesi kurabilmek için, herşeyden evvel, devleti iktisatta yıpratacak amillerden kurtarmak lazım geliyordu. Demek ki, iktisatta* ***devletçilik****'i, biz, inkişaf yolu takip edebilmek için bir müdafaa vasıtası ve bu sebeple bir aziymet noktası, bir temel addetmeğe mecbur bulunuyorduk.*[21]

İnönü'nün bu devletçilik yorumu, devletçi aydınlarımızın piri, Ş.Ş. Aydemir'in devletçilik yorumuyla tamamlandığında, aslında sorunun aslen "mülkî" olduğu açıkça ortaya çıkar. Gerçekten de, Aydemir "bizim için devletçilik eski **ordulaşmış millet** rejiminin modern şartlar ve zaruretler altında tecelli etmiş bir şeklidir"[22] derken, devletçiliğin içerdiği "iktisat-ötesi" boyutları açıkça gözler önüne sermektedir.

Savunmacı bir siyasi tavır, iktisat politikalarına genel olarak hakim olabilmiştir Türkiye'de. Örneğin kırsal bölgelerde vergi yükünün hafif tutulmasının sanayileşme açısından getirdiği sınırlayıcı etkilere, siyasi meşruiyetin elde edilmesi açısından getireceği yararlar ağır basar. Yatırımların gerçekleşmesinde ve yerleşim yerlerinin seçiminde sadece Fevzi Çakmak'ın tutumu ile açıklanamayan askerî mülahazalar ağırlıklarını korurlar. İktidarlar sanayi işçilerinin köyleriyle bağlarını koparmamalarına dikkat eder...

Liberal olarak tanımlanan, 1950-60 veya 1965 sonrası dönemlerinde bile, söz konusu liberalizm, liberal bir devletçiliğin sınırlarını aşmaz. Bu liberal devletçilik akımı, devletin iktisattaki ağırlığını azaltmayı hedeflemekten ziyade, kamu sermayesinin kullanımında "beyt-ül mal"ın çıkarlarını savunan kesimin gücünü kırmayı amaçlar. 1980'lere kadar düzen partileri arasında süren çatışma, "Karma ekonomi" bünyesi içinde ağırlığın "beyt-ül mal"a mı, yoksa "özel teşebbüs"e mi verileceğinin tartışmasıdır. 1980-85 dönemi de bu açıdan, anlamlı bir değişiklik getirmemiştir. Özal deneyiminden bu yana, hepimizin tanık olduğu gibi, liberal politikaların varoluş biçimleri devletçi politikaların varoluş biçimlerine benzeyen siyasî metodlarla hayata geçirmektedir.

Öte yandan, iktisadın önündeki bu engeller elbette salt siyasi gereklerin ağır basmasından kaynaklanmaz. Toplum da, yukarda vurgulamaya çalıştığımız gibi, dünya görüşünde pazar ekonomisi değerlerine yer veren ve hatta bu değerlerle dünya görüşünü neredeyse bütünleştirmeye kadar vardıran, o batıya özgü dinamiğe karşı kapalıdır. "Himaye politikaları" zorla değil, burjuvazinin alkışları arasında uygulanır. Sıradan vatandaş, devletin polisiye tedbirlerle "pazar ekonomisi"ni vatandaş yararına düzene sokmasını ısrarla talep edecektir. İşveren devletten kendisini sendikalara karşı korumasını isterken, sendikalar da resmî ideolojiye sadık kalarak, "Kerim Devlet"ten işçileri patrondan korumasını talep edeceklerdir.

Daha özgül "iktisadi davranışlar"da, örneğin yüksek tüketim eğilimi,

[21] İsmet İnönü, **Kadro,** sayı 22, 1933.

[22] Ş.Ş. Aydemir, **Kadro,** sayı 34, 1934. Bu yazıda Aydemir devletçiliği bir devlet felsefesi olarak sunar.

"müteşebbis" kesimin kapkaç ekonomisine olan eğilimleri ve genel olarak "lotarya ekonomisi"nin aldığı boyutlar, Türkiye toplumunun "iktisadiyat"ı hakkında yeterli bilgiyi verecek açıklıktadır. İktisadın devlet himayesi sonunda yaygın bir rant ekonomisine dönüşmesi altmış yıl sonunda ortaya çıkan bilançonun yetersizliklerini kısmen açıklayabilecek öneme haiz bir olgudur.

* * *

Aynı iktisatta olduğu gibi, ulus duygusunun ortaya çıkıp yerleşmesi, toplumsal bir motivasyon haline gelmesi, bu duygunun tanımının sürekli olarak devletçe yapılmaya çabalanması sonucunda çarpıtılır, hattâ engellenir.

Türkiye'de devlet, ulustan önce vardır. Devlete meşruluğunu kazandıran ulus olmadığı gibi, tersine ulusu ulus yapan, ona belli bir meşruiyet kazandıran da devlettir. Bu ilişkilerin ortaya çıkardığı oluşum "Milli Devlet" vasfını taşımaktan ziyade, devlete ait bir millet veya "devletin milleti" tanımlamasına uygun düşmektedir. Bu "devletin milletinin" özünü oluşturacak olan Türk ulusu ise resmî toplantılarda ve devlet seçkinlerinin denetim, hattâ tekelinde belirlenir.

Türk ulusunun devletçe belirlenen içeriği, bir yandan ümmet kavramının yerini almak, öte yandan da Osmanlılardan devralınan kozmopolit mozayiğe türdeş bir görünüm vermek için icat edilmişe benzer. Bu kavramın, dil haricinde, somut toplumsal-tarihi dayanakları zayıftır.[23] Dil konusunda bile, devlet seçkinlerinin radikal kanadının nasıl gökten zembille inen, yapma bir dile sarıldıkları düşünülürse, ulus kavramının soyut niteliği daha iyi anlaşılır.

Buna karşılık, 1920'lerden bu yana, Türkiye'de, ulus tanımının vazgeçilmez ögeleri olan resmî kültür ve tarihe, devletin yeniden biçimlendirmeyi başaramadığı birincil toplumsallıklar günlük hayatlarında karşı örnekler olarak dikilirler.

Bu koşullar gözönüne alındığında, "Türk ulusu"nun varlığının sürekli devletin denetimi altında kalması doğaldır. Devlet, genel bir ilgisizlik ortamında, yukarıda tanımlanan bu "ulus"a, siyasi gereksinmelerine uygun değişik içerikler tanımlar durur. Burada tek koşul, toplum içinde filizlenip, görece özerk bir şekilde gelişebilecek ulusçu akımların varlıklarının devlete bağlanması ve onların çok sıkı şekilde denetim altına alınmasıdır. Başka bir deyişle, nasıl geçmiş zamanlarda önemli bir devlet adamımız, "bu ülkeye komünizm gelecekse, onu da devlet yapar" diyebilmişse, eğer milliyetçi olunacaksa, onu da devlet yapacaktır.

Bu ortam içerisinde, zaten yeni kuralları özerk bir şekilde içinde üretmesine izin verilmeyen toplum, günlük ve gayriresmî yaşantısında çağdaşlığı büyük ölçüde devredışı bırakır. Tarikatçılığın, 1925'ten beri süregelen yasağa rağmen, günümüzde koruduğu önem ve yeni kuralları devre dışı bırakmaktaki becerisi, devlet seçkinlerimizin çok kızdıkları "arabesk" kültürde bir çeşit ifadesini bulan, o çağdaşlığa ayak uydurması gereken yerde çağdaşlığı

[23] Örneğin, "devlete bir millet" aranıp, bulunduğu yıllarda, Türk Ocakları kongresinde bir delegenin dediği gibi, "Sinoplulara göre Giresunlular ve Tatar göçmenleri Türk değildir... Kastamonu'da Türk Sünnî demek, Müslüman ise Alevî demektir", bkz. François Georgeon, "Les Foyers turcs à l'époque kémaliste (1923-1931)", **Turcica**, cilt XIV, s.178, 1982.

kendine uyduran davranışlar, ...gayrimeşru toplumun canlılığını nerelerde ve nasıl sürdürdüklerini kısmen gösteren anlamlı örneklerdir. Kaldı ki bunlar, getirilen çağdaş toplumsal davranış kurallarının en küçük ihlalini şiddetle cezalandırmaktan çekinmeyen kudretli bir baskı aygıtına rağmen, varlıklarını sürdüren eski ve **yeni** yasadışı toplumsallıkların, Cumhuriyet çağdaşlığının önlerine koyduğu hedeflerden ne derece uzakta bulunduklarını anlamadaki yegane örnekler değillerdir. Doğu sorunu bunun günümüzde süren en canlı örneğidir. Eski ve devlete göre gayrimeşru birincil toplumsallıklar, çağdaş bir ifadede erimedikleri gibi, onu pekala kendi tasvirleriyle yontup, kendilerine yeni biçim ve ifadeler yaratırlar. Bunların yanında Türk çağdaşlığı, varlık nedenini devletin bekâsını sağlamakta bulan bir ikincil soyut toplumsallık olarak kalır. Bu nedenle de, hep "çağdışı" kalan bir çağdaşlık olmanın ötesine kendisi de bir türlü gidemez.

* * *

Cumhuriyetçi devletçilerin toplumsal bir hareketlilik ifade eden çağdaşlık kavramına, toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin aracı olarak algılanan çağdaşlaşma anlayışını sürekli tercih etmeleri, Cumhuriyet Devleti'ni çağdaşlaşma sürecinin tek sorumlusu yapar.

Devlet eliyle ve devlet nezaretinde gelişen bu çağdaşlaşma, her şeyden önce toplumu sıkı sıkıya denetleme niyetindeki devletin, bu amacına varmasında bir engel teşkil eder. Devlet, denetledim, denetliyorum sandığı toplumun, bir ölçüde, yanına bile yaklaşamayacak durumdadır. Çünkü toplum, kararnamelerle denetlenemediği gibi, batılı devletlerin zamanında sözcülüğünü yaptıkları (ve cumhuriyetçi seçkinlerin özendikleri) yeni toplum kurallarını benimsediği ölçüde devlete kendini denetleme imkanı verir.

Devlet ve seçkinleri, bu iki tür çok farklı çağdaşlık anlayışı arasında ayırım yapmadıkları ve bu iki anlayışı sürekli bire indirgedikleri sürece, toplumun çağdaşlığa bir ölçüde direnebilmesi, daha doğrusu çağdaşlığı günlük hayatta yolundan çıkarabilmesi olanağını verirler. Böylece devlet dışı bir toplumsallık, cumhuriyet yöneticilerinin ve devlet seçkinlerinin yabancılaşmış dünya görüşlerinin algılayamayacağı devinimini sürdürür.

Türkiye'nin yakın tarihinin önemli kutuplaşmalarından olan aydın-halk çelişkisi, bu çerçeve içinde ele alınılabilir. Aydınlarımızın önemli bir bölümünün yakın zamanlara kadar devlet seçkini konumunda olmaları veya en azından kendilerini bu konumda görmeleri nedeniyle, devlet dışında yeralan dünya görüşlerini algılayabilmeleri, bunların lisânını anlayabilmeleri imkansızlaşır.

Gayrimeşru birincil toplumsallık, ancak toplumsal tasavvurun ücra köşelerinde yerini alır ve devlete karşı mücadele geleneği olmayan bir toplumda, salt savunmacı bir şekilde yaşar. Çağdaşlığın mucit ve teminatçılarına karşı tavır alabilecek, onlarla birleşecek veya onlarla çağdaşlık konusunda anlaşmazlığa düşebilecek gerçek bir toplumsallığın bilkuvve varlığı ve bunun olanakları bu kısıtlı çerçeve içinde düşünülemez olurlar.

Bu sorun elbette salt Türkiye'yle sınırlı değildir. Genelde çağdaşlaşma süreci, toplum içinde geleneksel değerlerin yıkılmasının yarattığı boşluğun doldurulması demek olduğuna göre, bu boşluğun doldurulması yöntemi tüm top-

lumlarda belli bir merkezî otoritenin güçlenmesini sağlayacaktır. Yerden mantar biter gibi çıkan 20. yüzyıl devletlerinin, çağdaşlaşmaya genellikle bu denli sarılmalarını, merkezî otoritenin güçlenmesi veya yaratılması süreci açısından incelemek gerekir.[24]

Türkiye'de toplumsal boşluk yaratma ve yaratılan boşluğu doldurma süreçleri, devletin ve devlet seçkinlerinin tarihî konumları nedeniyle, merkezî-otoriter devlet geleneği olmayan ülkelere göre daha başarılı görünür. Fakat son dönem tarihimizin gösterdiği gibi, toplum ve devlet katında gittikçe derinleşen bunalımların ana sorumlularından birisi de bu "başarı"dır.

Ortada, meşruiyetini toplumdan değil, kendinden alan bir devlet, devlet karşısında meşruiyeti olmayan cılız bir toplum ve gayrimeşru ama o ölçüde de güçlü bir "alt toplum" olduğu düşünülecek olursa, bunalımın boyutları bir dereceye kadar anlaşılır.

Türkiye'de bu meşruiyet sorunu çözülmediği sürece, devlet de devletliğini bilemez. Kişiliğini belli bir alana oturtamaz. Cılız da olsa, toplumu oluşturan kişi ve kurumların "kişiliklerine" ne dereceye kadar saygı göstermesi gerektiğini bilemez. Buna ilâveten, büyük çoğunluk, yani görünürde şapkalı olup da, şapkanın altında kendi bildiğini okuyan o "gayrimeşru" toplum üyeleri, kimi zaman devlete pederşâhî meşruiyetini ifade etme olanağı verirler. Fakat bu pederşâhî meşruiyet sonuçta hep, devleti "Devlet Baba" yapan, ama öte yandan da kendi bildiğini bir ölçüde okuyabilen çarıklı erkânın başından ziyade, devlete çağdaş gözüyle bakan ve topluluğunu iyi kötü savunan çağdaşlık savunucularının başında patlar. Gelenekselle çağdaşın karşılaşmasından doğan sonuçları salt "ilerici" bakış açısıyla incelemek zorunda hisseden bu kesimi çağın üyesi, çağdaşlığın savunucusu olarak çağdaş devletin hapishaneleriyle tanışırlar. Aslında bu ilerici-gerici zıtlaşmasının özündeki mekanik ikilemin zor akıl erer mantığını en iyi, şapkanın ilerici, fesin gerici olduğu iddiası ifade eder. Ama her durumda, bir kesim ilerici aydınlar için, çağdaşlığa getirilen sınırların kökeninde sadece gericiliğin gölgesi vardır. Halbuki dile getirdiği çağdaşçı istekle, gerçekleştirdiği "çağdaş toplum" arasında büyük bir uçurumun yaratılmasında belirleyici rol devletin kendisindedir. Devlet, çağdaşçı girişiminde, gerçekten karşı-gelenekçi, özgür bir toplumsal dinamik oluşturmaktan çok, batıcı toplumsal yaptırımlar aracılığıyla toplumu etkin bir biçimde denetlemeyi yeğlemiş gibi gözükmektedir. Devlet batılı olmanın kendi eline toplumu denetleme ve kendi arzuladığı yönde harekete getirme olanakları vermesi ölçüsünde batıcıdır. Bundan daha öteye gitmeye "devletin bekâsının" gerekleri izin vermez.

Türkiye'de demokrasi sorununu, çağdaşlaşma sürecinin içinde taşıdığı ve Türiye gibi ülkelerde, ancak çok zengin bir yaratıcı tahayyülle doldurulabilecek toplumsal boşluk açısından ele almak gerekmektedir. Demokratik bir işleyiş getirmeye muktedir toplumsal davranışların tümünün devlet vesayeti altında tutulmak istendiği bulunduğumuz ortamda, sorunun böyle konmasının önemi açıktır.

Toplumun içindeki her türlü çatışmanın meşruiyetini başından itibaren red-

[24] Bu konuda bkz. Henri Lefebvre, **Del l'Etat,** (Paris, 1978), özellikle üçüncü cilt.

deden, toplumu soyut bir ulusallık dışında algılayamayan ve sadece kendi himayesinde bir toplumsallık düşünebilen T.C. Devleti, toplum üzerinde mutlak bir egemenlik ararken, Osmanlı patrimonyalizminin kimi hatlarını büyük bir sadâkatle yeniden gözler önüne sermektedir. Aslında Doğu-Batı sorunu ve onun yarattığı kimlik bunalımı salt topluma özgü değildir. Devletin sahiplerinin de bu konuda kafası en az toplum katmanlarınınki kadar karışıktır.

Günümüzde "devletin ve milletin sahiplerinin" oturdukları gerçek meşruiyet alanının, bunun tarihî kaynaklarının ve bu kesimin iç dünyalarının analizinin yapılması acil olarak gerekmektedir.

Bugüne kadar, başarısızlıklarının nedenlerini kendi fantazma ve reflekslerinde aramayı akıllarından bile geçirmeyen çağdaşçı-devletçi seçkinler, hep toplum içinde daha fazla hazır ve nâzır olarak bu işten sıyrılabileceklerini sanagelmişlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet tarihimiz, devletin kendi elinden sıyrılmayı önemli ölçüde başarabilen birincil toplumsallıkları, açıkça zorlayıcı, hattâ totaliter yollarla yeniden biçimlendirme çabalarının örnekleriyle doludur. Yakın tarihimizin önemli köşebaşlarını oluşturan hükümet darbeleri, cumhuriyetçi çağdaşlaşma yolunda meydana gelen tâli kazalar olarak ele alınamazlar. Bunlar, Türk çağdaşlığını icat etme misyonunu kendilerine atfetmiş, ama bu çağdaşlığın Osmanlılardan miras kalan yönetim geleneği dışında oluşmasını kabul edemeyen devlet seçkinlerinin içine kapandıkları fasit dairenin kilometre taşlarıdır.

Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları[1] (I)

*Ruhdan Yumer**

Türkiye'de sivil toplum kavramı ile bu kavramın içerdiği devlet anlayışının Marxist yaklaşım haricinde, derinlemesine düşünce konusu edildiği söylenemez. Bu konudaki çalışmalar devletten bağımsız işleyebilen bir yapı olarak tanımlanan sivil toplumun Türkiye bağlamında "yokluğu" konusunda odaklaşmıştır. Bu "yokluğun" ne anlama geldiğini irdeleyen araştırmalar sayesinde, gerek Osmanlı toplum yapısı gerekse Cumhuriyet Türkiyesi üzerinde değerli bilgiler edindik.[2] Sivil Toplum / devlet ve çevre / merkez ikilemlerinden hareketle, Batı-Türkiye karşıtlıklarının vurgulanmasından da önemlisi, Türkiye toplum yapısının ve siyasal geleneğinin anlaşılmasında önemli adımlar atıldı. Bu adımların atılmasında büyük katkısı olan Şerif Mardin, "Türk Toplumuna Yaklaşım Aracı Olarak Sivil Toplum" adlı makalesinde şöyle yazıyor:

> *Osmanlı İmparatorluğunun sosyal yapısı hakkında bildiklerimizle, sivil toplum terimini karşı karşıya koduğumuz zaman, bu durumda sivil toplumun olmadığı sonucuna varabileceğimiz doğrudur. Ancak bu yokluk tek başına belli bir toplum hakkında bize pek birşey söylemiyor. Böyle bir karşılaştırma, olsa olsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'yla olan karşıtlıklarının belirlenmesinden doğan tablosuna oranla biraz daha az kaba bir tablosunu çizebilmemiz için, hangi sosyal yapı alanları üzerinde çalışmamız gerektiği konusunda bir başlangıç hizmeti görebilir.*[3]

* Ruhdan Yumer, Boğaziçi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir.

[1] Bu yazının ikinci kısmı "Devlet Kuramında Liberal Temalar: Bir Beraberlik Tarzı Olarak Devlet" (II) adı altında **Toplum ve Bilim**'in gelecek sayısında yayımlanacaktır.

[2] Özellikle bkz. İlkay Sunar'ın, Metin Heper'in ve Şerif Mardin'in çalışmaları.

[3] Ş. Mardin, "Le Concept de Société Civile en tant qu'élément d'approche de la Société Turque", **Les Temps Modernes,** Juillet-Aout 1984, s.59.

Dolayısıyla, asıl amacı Türkiye'yi anlamak olan incelemelerde, "sivil toplum" ya da daha doğrusu "sivil toplum yokluğu" kavramları aslında tali bir rol oynamaktadır. Bu incelemelerle varılan sonuçların değeri, amaçları doğrultusunda Türkiye toplumunun anlaşılmasına olan katkılarıyla orantılıdır. Sivil toplum kavramının bir araç olarak kullanıldığı bu bağlamda bu kavram üzerinde derinlemesine durmak, inceleme dışı bir nitelik kazanmaktadır.

Ancak bu çalışmalardan, gerçeklerin ince ayrıntılarda yattığı gözden kaçırılarak şematik birtakım sonuçlar çıkarmak mümkündür. Nitekim Türkiye'de de bu yapılmıştır. Yüzeysel, ya da sistematik düşünceye yabancı söylemlerle beslenen siyasal retoriğimizde sivil toplum tartışmaları kaba özetler çerçevesinde sürdürülmüştür. Ortada bir "devlet" vardır. Bu devletin bir "içi" bir de "dışı" söz konusudur. Devletin "içinden" bahsetmek bir devlet kuramı gerektirdiğinden olacak pek, söz konusu edilmez. Devletin "dışı"na yani "sivil toplum"a, "ara kurumların oluştuğu toplum", "bireysel özgürlüklerin korunduğu toplum", "serbest piyasa toplumu", "burjuva toplumu", "kapitalist toplum", "askerî olmayan toplum", "ekonomik alan", "ekonomik, sosyal, kültürel, dinsel... alan" ve giderek "devletin dışında herşey" gibi eşitlemelerle kılıf giydirilerek yüzeysel bir Batı-Türkiye karşılaştırmasına gidilir. Toplumun devletin dışında kalarak devleti düzenlediği bir Batı ile, toplumun devlet tarafından düzenlendiği bir Türkiye. Bu basit karşılaştırma ise, başka terimlerle de ifade edilebilecek birtakım aşikar gerçeklere (Türkiye'de merkeziyetçi bir devlet geleneğinin olduğu, piyasa düzeninin Batı ölçüsünde gelişmediği v.b. gibi) işaret etmekten öte bize ne Batı ne de Türkiye hakkında önemli bir bilgi sağlamaz. Retorik düzeyde olan, fakat retorik düzeyde olduğundan habersiz bulunan siyasal düşünce "demokrasi" ve "sivil toplum" kavramlarının yerleri ve ilişkileri konusunda da bulanıktır. Bu yüzden, çeşitli "alan"lara tekabül ettirilmesi yanısıra "sivil toplum" terimi, "demokratik toplum", "özgürlükçü demokrasi", "demokratik hukuk devleti", "burjuva demokrasisi", "katılımcı demokrasi", "çoğulcu demokrasi", gibi terimlerle de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Yanlış anlaşılmasın. Sivil toplum kavramı etrafında dönen söylevler özgürlükçü ve demokratik taleplerin dile getirildiği bir platform oluşturdukları için elbette yararlı ve gereklidirler. Ama bu, sivil toplum/devlet sorunsalının felsefi düzeyde kavranmasından bütünüyle ayrı bir konudur. Kanımca felsefe ayrı, pratik ve değiştirmek ayrı alanlardır.[4] Bu yüzden, sorunsalı işlerken, "Türkiye'de sivil toplum kurulmasının yollarını göstermek", "Türkiye insanını birey olmaya çağırmak", geleceğin tohumlarını ekmek" gibi hislere bütünüyle yabancıyım.

Ayrıca, bu yazıda geliştirilecek olan fikirlerin ne dereceye kadar Türkiye'yi anlamaya yardımcı olabileceği konusu yazının kapsamı dışında kalıyor. Amacım sivil toplum / devlet diye adlandırılagelen bulanık ikiliye alışılagelmiş yak-

[4] Felsefenin, felsefe olmaktan çıkmadan "dünyayı değiştirmek" için kullanılabileceği konusunda iyimser değilim. "Filozofların kral, kralların da filozof" olması gerektiği görüşüyle Platon ve onbirinci teziyle Marx bir yana, çok daha sığ bir biçimde fikirlerin "işe yarar" oldukları sürece benimsenmeleri çağımızın en yaygın dogmalarından biridir. Ben kendi hesabıma, bilimi teknolojiye, sanatı hazza ya da "toplumsal ereklere", dini "ruhbilimsel rahatlamaya", siyaset felsefesini politikacıların "bilimsel" kimlik kazanmalarına alet eden bu dogmaya katılmıyorum.

laşımların dışında bir yorum getirmek.

Bu amaçla iki ayrı tema tanımlayacağım: Devletin sınırları teması ve bir beraberlik tarzı ya da toplumsal bir ilişki olarak devleti işleyen tema.[5] Bu yazıda birinci temayı liberal düşünce çerçevesinde değerlendirip, bu temanın kısıtlı bir anlama düzeyinde kaldığını savunacağım. Genellikle liberalizm birinci tema içerisine oturtularak, ikinciyi gözardı ettiği gerekçesiyle eleştirilir. Oysa, bu yazının devamı niteliğini taşıyan ve **Toplum ve Bilim**'in gelecek sayısında yayımlanacak olan ikinci bir yazıda "toplumsal bir ilişki olarak devlet" temasını yine liberal siyaset felsefesi kapsamı içinde ele alacağım.

I. "SİVİL TOPLUM/DEVLET" VE ÇAĞRIŞTIRDIĞI TEMALAR

Ülkemizde devlet kuramıyla ilgili hemen hemen herşeyi bir sivil toplum / devlet ikiliği çerçevesine oturtma yönünden bir eğilim var. Bu eğilim ise bir yandan belli başlı siyaset felsefecilerinin fikirlerini zorla sığdırıldıkları bir çerçeve içine hapsedip çarpıtırken, öte yandan önemli ayrılıkların gözardı edilmesine neden oluyor. Liberal gelenek içinde yeralan bütün devlet kuramlarına "sivil toplum/devlet" ikiliği gözlüğüyle bakılmasının diğer bir sonucu ise, bu kavramsal çerçeve içine oturtuldukları takdirde bütünüyle anlamsızlaşacak bazı düşünürlerin dışlanması. (Örneğin Kant). Dolayısıyla sivil toplum / devlet sorunsalının çağrıştırdığı temalar arasında bazı ayrımlar yapmakta yarar var.

Önce, insanların siyasal konular üzerinde kafa yormaya başlamaları kadar eski olan bir tema var. Gerek otoritenin gerekse gücün kimin elinde bulunursa bulunsun kısıtlanması gerektiği teması. Bu tema, hem devletin hükümet biçimleri açısından incelenmesini, hem de demokrasi de dahil olmak üzere bütün biçimlerin anayasal sınırları üzerinde düşünülmesini kapsıyor. Bu arada, devleti bir beraberlik biçimi, bir toplumsal ilişki olarak nasıl kuramsallaştırabiliriz sorusunu sormuyoruz. Devlet'e onu sınırlamak açısından bakıyoruz. Dolayısıyla da bu tema içerisinde devlet bir veri. Devlet'e sınır konmasının nedenine ve niçinine ilişkin savlar ise, her ne kadar ikna edici olsalar da, devlet'in **kendisinin** bu temaya olan dışsallığını ortadan kaldırmıyorlar. Bu husus, yani devletin ne tür bir beraberliği yansıttığının gözardı edilmesi, liberalizme yöneltilen ana eleştirilerden biri olagelmiştir. Ancak unutulan bir nokta var. Devleti öyle bir toplumsal beraberlik olarak kuramsallaştırabilirsiniz ki ortaya yeni sınırlı bir devlet çıkar. Fakat çıkış noktanız doğrudan doğruya devletin kendisidir, sınırları değil. Dolayısıyla, siyaset felsefesi tarihinde içiçe geçmiş olmalarına karşın, hükümet biçimleri ve devletin sınırları teması (birinci tema) ile bir beraberlik tarzı olarak devlet (ikinci tema) arasında bir ayrım yapmak mümkündür.

İkinci olarak şunu belirtelim: Ne Hobbes, ne Kant, ne Hegel ne de Marx'ın asıl ilgilendikleri birinci tema değildi. Örneğin Hobbes'a göre **Levlathan** ve simgelediği beraberlik tarzı herhangi bir biçim alabilir, yani monarşik, aris-

[5] "Beraberlik" kelimesi **association** kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

tokratik, ya da demokratik olabilir.[6] Her ne kadar kendi tercihleri monarşi doğrultusunda olsa da Hobbes en iyi hükümet biçimi hangisidir konusunu usun karar verebileceği bir konu olarak görmemiş, bu konuya insanların otorite ile ilgili inançlarına ilişkin olumsal bir mesele olarak bakmıştır. Hobbes'un ilgisi başka yere yönelikti. Hegel'in de öyle. Bu filozof da otoritenin bir ya da daha fazla kişi elinde olmasının devletin felsefi tanımı kapsamına sokulacak bir konu olmadığını açıkça belirtmiştir.[7] Hegel'e göre bu konu olsa olsa tarihsel olarak incelenebilirdi, yoksa hangi hükümet şeklinin tercih edileceği üzerinde felsefi düzeyde düşünmek "boşuna kafa yormaktı". Hegel'in anayasal monarşi ile ilgili yazdıkları hükümet şekilleri ile felsefi olarak ilgilendiği izlenimini verebilir. Fakat burada hükümet şekilleriyle devletin anayasal sınırlarını işleyen tema ile devleti bir beraberlik tarzı olarak işleyen temanın ortak bir sözdağarını kullandığını gözönünde bulundurmalıyız. Bu durum inanılmaz bir kavram karışıklığına yolaçmıştır.[8] Hegel'in "anayasal monarşi' dediği şey bir hükümet biçimi değildi, "devlet" adını verdiği beraberlik tarzının, birbirini örtük olarak içeren upuzun bir koşullar bütünü halinde sergilendiği felsefi dizgede en son duraktı.[9] Aslında bu konuda işleri asıl karıştıran Montesquieu olmuştur. Ünlü despotizm/monarşi/cumhuriyet ayrımı hükümet biçimlerine değil, her biri ayrı bir ilke ile tanımlanan üç ayrı beraberlik tarzına tekabül ediyordu. Örneğin, "monarşi", başta kral olmak üzere düzenlenen bir anayasal şekli ifade etmiyordu; "monarşi" yasayla birbirine bağlı insanlar beraberliğini dile getiriyordu. İlkesi de şerefti. Kelimelerin yarattığı karışıklık ne olursa olsun, burada bizi ilgilendiren devletin anayasal sınırları üzerine düşünmekle doğrudan devleti bir beraberlik tarzı olarak kuramsallaştırmak arasındaki ayrımdır.

Şimdi bir de sivil toplum/devlet ayrılığı konusuna değinelim. Ayrılık kelimesi bir sınır düşüncesini çağrıştırıyor. O zaman bu "ayrılık" birinci tema içinde mi yer almalı? Elbette ki hayır. Konunun sivil toplum/devlet ayrılığı şeklinde konması Marxist devlet kuramının temelidir. Marx ise devletin anayasal sınırları konusuyla hiç ilgilenmiyordu. Norberto Bobbio ve Lucio Colletti gibi Marxist düşünürlerin Marx'da gerçek bir siyaset kuramı olmadığı hakkındaki kanıları esas itibarıyla buradan kaynaklanıyor.[10] Örneğin Bobbio, Marx'-

[6] "Mutlak özgürlük içinde olan insanların, eğer isterlerse, herbirini temsil etmesi için otoriteyi bir ya da herhangi bir kişiler topluluğuna verebilecekleri açıktır." T. Hobbes, **Leviathan,** derl. J. Plamenatz (London, 1963), Bölüm I s.187.

[7] Hegel'in devletin felsefi kapsamı dışında tuttuğu unsurlar için bkz. **Hegel's Political Writinga,** çev. T.M. Knox (Oxford, 1964) s.155-58.

[8] Bkz. M. Oakeshott, "The Vocabulary of a Modern European State", **Political Studies,** Cilt 23, 1975, s.197-341 ve 409-414.

[9] "Monarşi" kelimesinin ikili anlamı şu alıntıda açıkça beliriyor: "... bir anlamda elbette **Idea**'nın bu biçimlere aldırmadığını söyleyebiliriz (monarşi de dahil olmak üzere, fakat yalnızca bu kelimenin anlamı kısıtlanır da aristokrasi ve demokrasi ile aynı düzeyde tutulup, onlara bir **alternatif** olarak tanımlanırsa)" Hegel,**Philoaophy of Right,** çev. T.M. Knox (Oxford, 1967), s.177.

[10] N.Bobbio, "Is there a Marxist theory of the State?", **Telos,** sayı 35, 1978. L. Coletti, "A Political and Philosophical Interview", **Weatern Marxist A Critical Reader,** New Left Books 1977 içinde s.315-350.

ın, siyasal gücün demokratik ve anayasal sınırları konusuna hiç değinmediğine işaret ederek gerçek bir sosyalist devlet kuramının var olmadığı sonucuna varıyor. Kanımca bu yanlıştır. Bir düşünürün birici temayla ilgilenip, ilgilenmemesi bir eleştiri konusu olamaz.[11] Belirttiğim gibi, devlet kuramları Marx'ınkine benzemeyen başka önemli düşünürler de bu temayla ilgilenmemişlerdir. Bence önemli olan devleti bir beraberlik tarzı olarak kuramsallaştırmaktaki farklılıklarda yatmaktadır. Anayasal sınırlarla ilgilenip ilgilenmemek talidir. Bu farklılıkları da Marx'ı örneğin bir Kant'la karşılaştırarak ortaya çıkarabilirsiniz, bir Locke ya da Bir J.S.Mill ile değil.

Marxist sivil toplum/devlet ayrımını ikinci tema içerisine yerleştirdik. Hegel'in devlet kuramını da başka filozofların yanısıra bu temaya kattık. Peki acaba yaygın olarak zannedildiği gibi Hegel'in kuramı da mı sivil toplum/devlet ayrımı çerçevesinde dönüyor. Kesinlikle hayır. Hegel'in **Philosophie des Recht'**inda her biri yapıtın bütününü anlamak için mutlak surette gerekli 360 paragraf vardır. Marxist anlamda "sivil toplum"[12] yani Hegel'in "ihtiyaçlar alanı" dediği bölüm 20 paragraf tutar. Marx'ın **Kritik des Hegelschen Staatsrechts'**inde kendi kuramını oluşturarak eleştirdiği Hegel'in paragrafları sayısı ise 53'dür. Hegel'de sivil toplum üç "an" içerir: Marxist anlamda sivil toplum; yargı; polis (kamusal otorite) ve korporasyon. Neden devlet kapsamında işlenmesi olağan olan yargı (örneğin Locke'da olduğu gibi) sivil topluma katılmıştır? Bu ve bunun gibi pekçok sorunun cevabını Marxist sivil toplum/devlet ayrımından kalkarak bulamazsınız. Hegel, **Philosophie des Recht'**inda özgür istencin kavramdan **İdea**'ya geçişini çeşitli bilinç evreleri halinde sergiler: Soyut hak; **moralität; sittlichkecit**. Bu evrelerden sonuncusu içinde yeralan "sivil toplum" daha baştan devletle bir karşıtlık içinde değil, devletin bir "an"ı olarak belirir. Devlet olduğunun bilincini taşımayan bir devlet. Bu "sivil toplum"a özgü bir şey de değildir. Hegel'in felsefesinde her zaman bir kavram ortadan kalkmaksızın daha üst düzey bir kavram içinde varolmayı sürdürür. Hegel'in anlam içinde anlam yüklediği "sivil toplum", "devlet" gibi kavramları bildiğimiz nesnel gerçekler gibi algılarsak, filozofun "ussal bir hiyeroglif" olarak gördüğü ve varolan bir devlete gönderme yapmadığını açıkça belirttiği Devlet **İdea**'sını nasıl çözümlediğini bütünüyle gözden kaçırırız. Marx önce Feurbach tarafından **"tepetaklak"** edilmiş bir Hegel'i kullanarak ylne kendi yorumladığı Hegel'in kuramsal dizgesinin bir bölümünü amprik olgularla karşılaştırıp eleştirmiştir.[13] Özetle, Marx'a göre, Hegel'de evrenseli yansıtan bir kurum olarak şekillenen devlet, aslında "sivil toplum" alanındaki sınıf çatışmasının ussallaştırılmasından başka birşey değildi. Bunu göstermek için Marx'ın Hegel'de sivil toplum, devlet **ayrılığını,** vurgulaması gerekiyordu çünkü kendi kuramı böyle bir ayrılığın **olmadığı** fikri üzerine inşa edilmişti. Burada amacım elbette ki ne Marx'ı, ne de Hegel'i

[11] Elbette burada "ilerde" bir gelecekte devlet ortadan kalkacağı için ikinci temanın birincisi hakkında söylenecek herşeyi içerdiği gibi kanılardan söz etmiyorum. Kanımca olmayan bir şeyin felsefesi de olamaz, olmayanı oldurmak için yapılan şeyler de ne kadar değerli olursa olsunlar felsefe olamazdı.

[12] Marx, **Early Writings** 1975, s.59, not 2.

[13] Bu konuda bkz. S. Avineri, **The Social and Political Thought of Karl Marx,** (London, 1968).

yorumlamak. Yalnızca, aynı tema içine otturtuğum iki düşünürden birincisi, yani Hegel için sivil toplum/devlet ayrımının tali, Marx için ise temel olduğunu öne sürüyorum.[14] Marx da Hegel de devleti bir toplumsal ilişki olarak görmüşlerdi. Fakat Marx'ın ilgilendiği ilişki üretim faaliyetleri çerçevesinde şekillenen sınıflararası iktisadi bir sömürü ilişkisiydi. Devlet, son kertede hakim sınıfların amaçlarına hizmet eden işlevsel bir kurumdu. Hegel'in ilgilendiği toplumsal ilişki ise **das Recht** yani haktı. Devlet de hakkın yasaya **(des Gesetz)** dönüştüğü bir beraberlik tarzıydı. Filozofun ussal ve özgür istence sahip olarak kuramsallaştırdığı kişilerin bu nitelikleri doğrultusunda meydana getirdikleri bir beraberlikti.

II. DEVLETİN SINIRLARI TEMASI VE LİBERALİZM

Birinci temayı ele aldığım bu yazıda önce üç alt tema belirleyeceğim: Liberal anayasacılık; insan hakları doktrini; piyasa. Sonra faydacılık akımının bu temalarla ilişkisi üzerinde duracağım. En son olarak da bu bakış açısının neden sınırlı bir anlama düzeyinde kaldığını özetleyeceğim.

İnsanın kendini "birey" olarak anlamasının en ünlü tarihçilerinden Jacob Burckhardt "güç kendi içinde kötüdür"[15] derken, çağdaşı büyük İngiliz liberali Lord Acton da liberallerin güce karşı olan allerjilerini şu sözleriyle dile getirir: "Güç yozlaştırmaya eğilimlidir, mutlak güç ise mutlak olarak yozlaştırır."[16] Gücün, hangi makamda bulunursa bulunsun, kısıtlanması gerektiği fikrinin ve bunun hangi düzenlemelerle yapılacağının araştırılmasının siyasal düşünce ile eşzamanlı olduğunu belirttik. Ancak bu tema, 15. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ve 16. yüzyılda "Devlet" diye adlandırılan bir olgunun yani "Çağdaş Avrupa Devleti'nin" ortaya çıkmasıyla yeni boyutlar kazandı. Bunun başlama nedeni devletin otoritesinin, diğer bütün makamlarınkinden (papalık ve imparatorluk makamları gibi) bağımsız ve onlarınkine üstün olduğunun önce bir istek olarak belirmesi, sonra da genel kabul gören bir durum haline gelmesiydi. "Mutlak", "egemen", "en üstün" gibi sıfatlarla nitelendirilen bu otorite, bir yandan insanları eski bağlar ve yükümlülüklerden kurtarırken, öte yandan bir tehdit içeriyordu. Bu tehtidin azaltılması çerçevesinde, kimi daha kavramsal, kimi daha pratik birçok son kümelenmişti. Otorite ve güç kavramları nasıl birbirlerinden ayrılabilirdi? Otoriteyle ilgili inanç ve düşünceler ne şekilde şekillendirilip kurumlara meşruiyet kazandırılabilirdi? Devlet otoritesinin sınırları hangi kurumlar aracılıyla, hangi siya-

[14] Dolayısıyla da Marx, Lenin, Gramsci çizgisi doğrultusundaki kuramların Hegel'i çarpıttıkları konusunda Bobbio'ya katılıyorum: "Bütün bu yorumlar (Hegel'in Marxist yorumları) Hegel'in düşüncesini çarpıtırlar. İster Hegel'i Marxlaştırarak veya Marx'ı Hegelleştirerek ikisi arasındaki mesafeyi azaltma eğilimde olsunlar ister Marx'ın Hegel'i tepetaklak ettiğini ve Hegel'in ayakları olması lazım gelen yerde kafasının bulunduğunu öne sürsünler. Eğer Marx'ı daha iyi anlamak için Hegel'i incelemenin bir hikmeti varsa (sonradan gelenin önce gelen açısından incelenmesi) Hegel'i anlamak için Marx'ı incelemek (önce gelenin sonradan gelen açısından incelenmesi) çok daha şüphe götürür..." Bobbio, a.g.e., s.15.

[15] Burckhard, **Reflections on History** (London, 1943), s.38.

[16] A. Lord, **The History of Freedom and other Essays,** derl. J.Neille ve R.V. Laurance, (London, 1907), s.504.

sal düzenlemelerle teminat altına alınacaktı? Geleneksel olarak hükümetlerin otoritesini sınırlayan doğal yasa, Tanrı yasası gibi inançlar nasıl yeniden düzenlenip, bazı ilkeler halinde kuramsallaştırılabilirdi? Zamanla bir yandan, anayasal monarşi, anayasal hükümet, parlementer demokrasi, yazılı anayasalar, federal hükümet gibi kurumlar gelişirken, öte yandan sınırlı devlet teması zengin bir liberal düşünce birikimine yolaçtı. Bu birikim birbirleriyle nasıl bütünleştikleri hiç de açık olmayan üç alt tema içeriyordu: Anayasal hükümet, doğal-ussal biçimde konan insan hakları doktrini ve piyasa.

ANAYASAL HÜKÜMET

Liberal anayasacılığın özü sınırlı devlet ilkesidir. Bu ilke esas alınarak hükümetin yargı, idare ve yasama organlarının nasıl bir uyum içinde düzenlenmesi gerektiği konusu 17. yüzyıl İngiltere'sinde ortaya çıktı, sonra Amerika'ya ve Fransa'ya sıçradı. Model İngiltere'ydi. Bilindiği gibi Montesquieu bu modeli yorumlayarak, anayasal hükümet kavramının şekillenmesine büyük ölçüde katkıda bulundu. Liberaller, bu tema çerçevesinde özgül yer ve zaman koşullarına göre büyük değişiklikler gösteren teknikler, hukuksal düzenlemeler, idari yöntemler geliştirdiler. Bu çabanın çıkış noktasını Amerikan Anayasası'nın "babası" addedilen James Madison'un şu yalın fakat siyasetle ilgilenen herkesin eninde sonunda düşünmesi gereken sözlerinde bulmak mümkün:

> *Fakat devletin kendisi, insan doğası üzerindeki düşüncelerin en yücesi değilse nedir? Eğer insanlar melek olsaydı hiçbir devlete gerek olmazdı. İnsanları melekler idare edecek olsaydı, devletin üstünde ne içsel ne de dışsal denetimlere gerek kalırdı. İnsanların insanlarca idare edileceği bir devlet kurmaktaki en büyük güçlük şurada yatar: önce devletin insanları denetlemesini sağlayacaksınız; sonra da devleti kendi kendini denetlemeye zorlayacaksınız. Hiç şüphesiz devleti denetlemekte halka dayanmak esastır; bununla birlikte deneyim insanlara yardımcı tedbirler alınması gerektiğini öğretti.*[17]

Dolayısıyla devletin sınırlanmasında iki ilke vardı, "halka dayanmak" yani demokrasi ve "yardımcı tedbirler". Bu yardımcı tedbirler esas itibarıyla "hukukun egemenliği" ilkesinden türetilmişti. Zamanın en yaygın liberal sloganı, "insanların değil yasaların hükmetini" talep eden slogandı. Burada yasa, herkesçe bilinen, uzun süreler için geçerli, herkese eşit olarak uygulanan, yapılması gerekeni buyurmayı, yapılmaması gerekenin sınırlarını çizen ve hepsinden önemlisi tözel ereklerden bağımsız kural anlamına geliyordu.[18] Örneğin Hume, **İngiltere'nin Tarihi** adlı eserinde "istencin idaresinden yasanın idaresine" geçişin çok büyük bir evrim olduğunu vurgular.[19]

[17] J.Madison, **The Federalist Papers,** sayı 51, derl. R.P. Fairfield (New York, 1961) içinde s.160.

[18] Hayek bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. Bkz. R. Yumer, "Hayek'çi Liberalizmin Temel İlkesi", **İktisat Dergisi,** sayı 241, 1984, s.31-43.

[19] Bkz. F.H. Hayek, **The Constitution of Liberty** (Chicago, 1960), s.172.

Burada yasayı çoğunluğun istenci olarak yorumlarsanız, Hume'un ne demek istediğini anlamanız olanaksızlaşır. Dolayısıyla, demokratik gelenek, yasayı sadece çoğunluğun istencinin ürünü olarak gördüğünde, liberal geleneğin sınır temasıyla çelişme olasılığı belirir ve siyasal özgürlük, yani yönetime katılma özgürlüğüyle bireysel özgürlük arasındaki fark belirsizleşmeye başlar. Fakat bu çözümlenemez bir çelişki olmasa gerek. Çünkü Batı'da çok uzun bir geçmişi olan bu "yasa" anlayışı, bugün de demokrasiye ek ve onun üstünde bir ilke olarak Batı'nın kollektif bilincinde yaşamakta. Bakın çağdaş bir Amerikan siyaset bilimcisi nasıl düşünüyor:

> *Anayasanın siyasal hayatımızı yöneten son Yasa olduğu Amerikan zihniyetinde derin kök salmış bir tavırdır. Anayasanın ne anlama geldiği hakkında kusursuz gibi anlaşmaya varmış değiliz ve bizim yöneldiğimiz "temel ilkeler" her zaman devrimci ecdadımızınkiyle aynı olmayabilir. Fakat bir tanesi vardır ki o değişmez. Amerikan devrimi sırasında zaten çok eskiydi ve o zaman bu zaman hem bir demir atma yeri hem de bir ülkü olarak algılanmakta devam ediyor. O kadar basittir ki basitliğiyle insanı hayal kırıklığına uğratabilir. Bu ilke, hükümet şekli ne olursa olsun, halkın ve kişinin nihai güvenliğinin insanların değil yasaların yönetimine sahip olmakta yattığıdır.*[20]

Aslında bu görünüşte basit, fakat derinliğine inildiğinde fevkalade karmaşık bir ilke. İkinci yazıda göreceğimiz gibi Batı'nın en üstün beyinlerini devlet konusuna eğildiklerinde en fazla uğraştıran tek bir konu vardır. O da yasadır. Fakat birinci temanın sınırlı bakış açısı içerisinde "yasa"nın nasıl bir toplumsal beraberliğe işaret ettiğini kavramak mümkün değil.

İNSAN HAKLARI DOKTRİNİ

Bilindiği gibi Locke insanların "yaşamları, özgürlükleri ve mülkiyetleri" üzerindeki haklarının korunmasını devletin baş görevi yapmıştır. Kişinin özgür alanını belirleyen bu doğal, vazgeçilmez haklar aynı zamanda devletin sınırlarını çizerler ve devlet bu sınırları aştığı zaman meşruiyetini yitirir. Locke'un kuramı, aslında, Platon'dan günümüze büyük bir canlılıkla süregelen fevkalade değişken ve canlı bir siyaset felsefesi geleneğinin, doğal-ussal geleneğin bir parçasıdır. Bütün siyasal söylevlerimizde sık sık geçen "vazgeçilmez", "evrensel" haklar temasını ne denli bu geleneğe borçlu olduğumuzun genellikle farkında değiliz. Gerçekten de liberalizm bir ideoloji olarak gücünü belli bir deneyimin ussal ve evrensel ilkeler şeklinde sunulmasından almıştır. Locke'un **Second Treatise on Civil Government**'ını birtakım soyut ve evrensel ilkeler bütünü olarak kabul edip, bu ilkelerin sonradan yürürlüğe konduğu ya da konması gerektiği fikri Batı siyasal düşünce ve pratiğinde fevkalade yaygın bir tutumdur. Oysa Locke 17. yüzyıl İngiltere'sinde herkesin dilinde olan siyasal görüşler ve yerleşmekte olan kurumlar üzerine düşünmüş ve eserlerinde bunlara tercüman olmuştur. Bir anlamda bir el kitabı yazdığını söyleyebiliriz. Gough'un da belirttiği gibi: "1688 Devrimi'nin başarıya

[20] C.M. Kenyon, "Constitutionalism in Revolutionary America", **Constitutionalism** derl. J.R. Pennock ve J.W. Chapman (New York, 1979) içinde, s.84-121, s.120.

ulaşmasının İngiltere devletinin kıskanılacak bir model olarak görülmesine neden olduğu sırada, Locke kendi neslinin yaygın bir şekilde kabullendiği sıradan siyasal düşünceleri özetledi ve kolayca okunabilen bir üslupla yazarak yayımladı.''[21]

Hak ve özgürlükler, Locke'da belirdiği şekliyle insan doğası hakkında spekülatif düşüncelerden veya herhangi evrensel bir doğa kanunundan türetilmiş değillerdi. Hepsinin de kaynağı İngilizlerin gün be gün yaşadıkları belli tür ilişkilerdi. Ne tür ilişkilerdi bunlar? Yerleşik kanıya göre sadece ''piyasa ilişkileri''. Acaba burada piyasa ilişkilerinden başka bir tür ilişki yok muydu? Hak ve özgürlüklerin piyasa ilişkilerine rağmen, yaşanan gerçekler haline gelemediği toplumların varlığı bu konuda bize bir ipucu vermiyor mu? Eğer piyasa ilişkilerinden ayrı bir ilişki söz konusu ise devlet bu ilişkinin kurumsallaşması açısından nasıl anlaşılabilir? Locke'da bu sorulara sistematik bir cevap bulamayız, çünkü bu düşünür devletin bir beraberlik tarzı olarak felsefi düzeyde anlaşılmasından çok, devletin anayasal sınırları konusuyla ilgilenmişti. Doğal haklar çerçevesinde şekillenen devlet kuramı bu hakların birer sınır olarak her devleti kısıtlaması fikri üzerinde temellendirilmişti. İsterseniz, doğal kelimesini ussal ile değiştirin, sonra Locke'un tanımladığı hakları genişletip, siyasal ve sosyo ekonomik hakları da bunların içine katın; en son olarak da devlete bütün bu hakları koruması görevini verin. İşte günümüzün standart devlet anlayışına vardınız. Fakat sınırlı bir devlet mi bu? Elbette ki hayır. İşte radikal liberallerin devlet kuramı bağlamında karşılaştıkları sorun. Şimdi benzer bir sorunun piyasa alt teması içinde nasıl belirdiğini görelim.

PİYASA

Piyasa devletin sınırlandırılması ile ilgili olarak ele alacağım üçüncü alt tema. Zaten piyasa konusunu başka türlü ele almak mümkün değil; çünkü klasik iktisatçıların gelişmiş bir devlet kuramları yoktu. Kanımca iktisatçılar söz konusu olduğu sürece bu durum günümüzde de devam etmektedir. Klasik iktisatçılar, insanların kendilerine en fazla ödül sağlayacağını düşündükleri işleri yapmakta ve bunun sonucunda elde ettikleri geliri diledikleri şeyi almak için harcamakta serbest bırakıldıkları bir düzenin, genelde ihtiyaçların tatminini en yüksek düzeye çıkaracak bir düzen olduğunu savundular. Bu düzenin işleyebilmesi devletin içte ve dışta barışı korumasına ve adaleti sağlamasına bağlıydı. Ancak devletin koyduğu yasaların kendileri ihtiyaçların tatminine yönelik bir amaç taşımıyorlar, sadece ihtiyaçlar alanında oynanan oyunun kurallarını belirliyorlardı. Bununla birlikte Adam Smith ''gece bekçisi'' görevine ek olarak devlete bir görev daha yüklemişti: Piyasa ilişkileri içinde gerçekleştirilmesi imkânsız olan bazı alanlara müdahalesi.[22]

Böylelikle ''gizli el''in yönettiği düzenin iç mantığı içinde devlete bir yer veriliyor, piyasanın sınırlarının devlet müdahelesini haklı çıkardığı fikri çekirdek

[22] Bkz. A. Smith, **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation**, derl. E. Cannan, (New York, 1937), kitap V.

[22] Bkz. A. Smith, **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation** derl. E. Cannan, (New York, 1937), kitap v.

halinde beliriyordu. İktisadi kuram geliştikçe önce "gizli el"i dahiyane bir sezgi olmaktan çıkarıp genel denge modeli çerçevesinde matematiksel olarak ispatladı. Sonra modelin varsaydığı koşullar ve özellikle de dışsallıklar ve kamusal malların olmaması koşullarını, piyasanın devlet müdahelesi gerektiren sınırları olarak kuramsallaştırdı. Bugün hangi iktisat ders kitabını açarsanız açın önce Walras-Pareto genel denge ve refah iktisadı kuramlarıyla karşılaşırsınız. Gelir dağılımının veri olarak kabul edildiği bir ekonomide üç marjinal koşul yerine getirildiği takdirde nasıl Pareto optimumuna varılacağını görürsünüz. Bu marjinal koşullar ise ya tam rekabetin geçerli olduğu bir ekonomide gerçekleşir ya da merkezi bir planlama örgütüne sahip desantralize bir ekonomide (Lange-Lerner kuralı). Daha üst düzey iktisadi literatürde ise modelin varsayımları üzerinde teker teker durularak, piyasanın neden ve nasıl aksadığı, devletin bu aksaklığı nasıl giderebileceği üzerinde çözümlemeler yapılır. Dolayısıyla iktisatçılar arasında yaygın olan kanı, üretimin bileşiminin bireysel tercihlere uygun olması öncülü kabul edildiği takdirde devlet sektörünü kapsamının "ideolojik değil teknik bir konu olduğudur".[23] Fakat gerek Pigou'cu gerek Pareto'cu Refah İktisadı, gerekse Kamusal Tercih kuramları çerçevesinde gelişen zengin literatür incelendiğinde, bu "teknik" soruna hiç de berrak bir cevap getirilemediği görülür. Bir kere matematikle süslü "fizikötesi" yüksekliklerden iktisadi politika alanına inildiğinde, "piyasanın sınırları" kavramı alabildiğine genişletilebilir: İktisatçılar arasında bu sınırların nerede çizilmesi gerektiği hakkında bir uzlaşma yoktur. Ikincisi, piyasanın aksaması devletin de aksamıyacağı anlamına gelmediğinden, iktisatçılar aksayan bir piyasayla aksayan bir devletin hangisinin daha fazla aksadığını tartışır dururlar.[24] Dolayısıyla piyasanın sınırları konusunda bir uzlaşma olmadığı gibi "devletin sınırları" konusunda da bir uzlaşma yoktur.

FAYDACILIK

Şimdi yukardaki alt temalarla faydacılık akımı arasındaki ilişkilere değinelim. Liberalizmi kimin bu kelimeden ne anladığına göre çeşitli ayırımlara tabi tutmak mümkündür. Bu ayırımlardan en sık yapılanı Insan Hakları Okulu ile Faydacılık Okulu arasında olanıdır. Hume ve daha kesin biçimde Bentham doğaiussal insan hakları yaklaşımını "metafizik saçmalık" olarak niteleidiler. Fakat Hume ve Adam Smith başta olmak üzere 18. yüzyıl liberalleri yasanın ve kurumların evrimsel bir süreç içinde oluştuklarını varsayarlarken, Bentham çok daha rasyonalist bir yaklaşımla fayda prensibini yasanın tek kıstası haline getirdi. Bununla birlikte Benthamcı faydacılar, klasik iktisatçıların piyasa doktrinini olduğu gibi kabullenip, devletin müdahale edip etmeme ilkelerini daha geliştirilmiş ve kesin çizgiler halinde ortaya koydular. "Felsefi

[23] R.A. Musgrave ve P.B. Musgrave, **Public Finance in Theory and Practice,** (London 1980), s.5.

[24] Örneğin, dışsallıkların ihtiyari olarak nasıl giderilebileceklerine ilişkin teoremi ile ünlü olan Coarse en "sağ" uçtakilere örnek olarak gösterilebilir. "İktisatçıların devletin düzeltici müdahelesini gerektirdiğini düşünmeye eğilimli oldukları türden durumlar, çoğu zaman devletin etkinliklerinin bir sonucudur." R.H. Coarse, "The Problem of Social Cost", **The Journal of Law and Economics,** cilt 3, Ekim 1960, s.27.

Radikaller'' hem sınırlı devletin hem de demokrasinin savunuculuğunu yaptılar ve felsefelerinin eşitlikçi uzantıları yüzünden diğer 19. yüzyıl liberalleri tarafından oldukça sık eleştirildiler.

İkinci yazıda insanın kendisini ''birey'' olarak anlaması konusuna değineceğimden bir noktayı aydınlatmakta fayda var. Liberalizmi sığ bir biçimde eleştirenler, insan davranışını bir haz ve acı aritmetiği haline sokan Benthamcı ahlâk anlayışını devletin sınırları temasını işleyen liberallerin hepsine atfetmeyi adet haline getirmişlerdir. Bu liberallerin çoğunun ''fayda'' prensibini iktisat alanında geçerli gördükleri elbette doğrudur. Fakat Bentham haricinde hiçbiri Epikür yaşasaydı tüylerini diken diken edecek kadar boş, anlamsız ve yanlış bir insan anlayışı olan faydacılığı savunmuyorlardı. Örneğin Adam Smith, genellikle zannedildiği gibi ''fayda'' ilkesini değil ''sempati'' ilkesini ahlâk kuramının temeli yapmıştı.[25] Wilhelm Von Humboldt'un estetik diyebileceğimiz bireysellik anlayışına katılan J.S. Mill ''doymuş bir domuz olmaktansa doymamış bir insan, mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrat'' olmanın daha iyi olduğunu düşünüyordu.[26] Örnekleri çoğaltmak mümkün. Liberal sınırlı devlet temasının insandan başka herşeye benzeyen bir ''homos economicus''a indirgenebilecek bir insan anlayışından kaynaklanmadığına işaret etmekle yetinelim.

Ahlâk kuramı olarak çok sığ olan faydacılık devlet kuramı olarak daha zengindir ve fevkalâde etkili olmuştur. Gerçekten de bu görüş, yakın zamana kadar Sidgwich, Hare ve Hart gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş şekliyle Batı düşüncesine hakim olmuştur. Biz burada Bentham'da aldığı yalın hali üzerinde kısaca duralım. Bilindiği gibi Bentham için, haz ve acılar ''fayda'' ölçütüne göre toplanarak kişinin ''mutluluğu'' **(felicita)** bulunur. Bu ''mutluluk''lar ''her kişi bir kere hiçbir kişi birden fazla sayılmamak üzere'' birbirlerine eklenir. Bu da bize ''ortak iyi'' ''genel refah'', ya da ''ortak çıkar'' diye adlandırılan bir toplam verir. Dolayısıyla ''Anayasanın genel amacı en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu... diğer bir deyişle çıkarlarının güdülmesidir. Evrensel çıkar her kişinin çıkarının diğerleriyle toplamına eşittir.''[27]

Bu görüşün demokratik ve eşitlikçi çağrışımları açık. Ayrıca devletin sınırları konusu İnsan Hakları Doktrini temasına oranla daha problematik hale geliyor. Bu doktrinde, doğal-ussal yasalar, çıkarlara olan etkilerinden bağımsız olarak uyulması gereken ahlâki yükümlülükleri belirliyorlardı. Şüphesiz doğal yasa kuramcıları insanın sosyal bir varlık olduğunu, bu yasalara uyduğu taktirde kendisine de en iyi şekilde hizmet edeceğini eklediler. Fakat hiçbiri yasalara uyulması ile çıkar arasında mantıksal bir bağ kurup, bu yasaları sadece işlevsel açıdan savunmamıştı. Oysa faydacılık, yasaların salt felsefi savunusunu reddederek, ampirik açıdan değerlendirilmeleri gerektiği ilkesini getirdi. Hume'dan kaynaklanan bu görüş Bentham'da katı bir kurama dönüştü.

[25] A. Smith, **Theory of Moral Sentiments** (London, 1812).

[26] J.S. Mill, **Utilitarianism** (London, 1948), s.9.

[27] J. Bentham, **Leading Principles of a Constitutional Code for any State** (1823) The Works of J.B., derl, J. Bowing (Edinburg, 1843) içinde, cilt II, s.269.

Faydacılık akımı ile piyasa alt temasının ilişkileri ise açıktır. 19. yüzyıldan itibaren iktisatçılar, biraz da meslek icabı fayda ilkesini baş tacı ettiler. Böylelikle de insanın "homos economicus", toplumun "piyasa", devletin de hem sınırlandırılması hem de piyasayı gütmesi gereken bir kurum olarak anlaşılmasına büyük ölçüde katkıda bulundular. Fakat toplumun sadece bir "ekonomi"ye **sahip olması** değil, "ekonomi"nin ta **kendisi olması** fikri çok daha eskidir ve genellikle zannedildiği gibi Adam Smith'e değil, Francis Bacon'a dayanır. Böyle bir fikrin tek savunucuları da "piyasa liberalleri" değillerdir. İnsan'ın öz anlayışının temelini doğal kaynakların ihtiyaçların tatmini için kullanılmasına bağlamak başka bakımlardan birbirine zıt çeşitli görüşlerin ortak noktasıdır.

NEDEN SINIRLI BİR ANLAMA DÜZEYİ

Birinci temayı konu alan bu bölümde sürekli olarak ikinci temaya işaret eden sorularla karşılaştık. Bu arada liberalizmin devlet'i sınırlama konusunda kuramsal güçlüklerle karşılaştığını açıkça gördük. Gerek doğal-ussal haklar kapsamına sosyal ve ekonomik hakların da katılması gerekse piyasaya yoğun devlet müdahelesi karşısında, 17. yüzyıldan beri geliştirilen "devletin müdahele etme/etmeme" ilkeleri 20. yüzyıl başında anlamlarını büyük ölçüde yitirdiler. Ortaya özgürlük/eşitlik/liberalizm/demokrasi, piyasa/devlet gibi ikilemleri çözemeden içinde barındıran oldukça belirsiz bir doktrin çıktı. Nagel bu durumu şöyle ifade ediyor:

> *Liberalizm iki ülkünün birleşmesidir. Bunlardan ilki bireysel özgürlüktür, düşünce, konuşma, din ve siyasal eylem özgürlüğü; devletin kişinin mahremiyetine, özel hayatına, bireysel eğilimleri doğrultusunda hareketine karışmaması özgürlüğü. İkinci ülkü, siyasal, iktisadi ve sosyal eşitsizliklerin aşırı olmadığı, insanlar tarafından denetlenip ihtiyaçlarına hizmet eden demokratik bir toplum ülküsüdür... Bu ülkülerden birinden birine kuramsal olarak yaklaşmak çok zordur. İkisini birden sürdürmek kaçınılmaz olarak ciddi ikilemlere yol açar. Bu durumlarda liberalizm bazı kişisel özgürlükleri korunmasına öncelik verir. Etkinlik, eşitlik ve sosyal denge gibi diğer amaçların gerçekleştirilmesinde önemli gerilemelere mâl olsa dahi.*[28]

Burada vurgulamamız gereken önemli bir nokta var. Devletin sınırları teması kısıtlı bir anlama düzeyinde kalıyor derken, bu sınırların daha kesin bir biçimde çizilmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. Amacım örneğin Nozick türünde bir yaklaşımla birinci ülküyü ikincisine çelişkisiz bir biçimde üstün kılmak değil.[29] Gerçekten de ikilemin kopma derecesine gelmeden yaşanabileceği ve yaşandığı açıktır. Batı siyasal düzeni "hoş görülen bir çelişkiler sistemi üzerine oturtulmuştur."[30] Böyle olması da iyidir.

[28] T. Nagel, "Libertarianism without Foundations", **The Yale Law Journal,** cilt 85, s.136.

[29] R. Nezick, **Anarchy, State, and Utopia** (Oxford, 1974).

[30] H. Hecle, "Toward a New Welfare State", **The Development of Welfare States in Europe and America,** derl. P. Flora ve A.J. Hoidenheimer (New Jersey, 1981) içinde, s.392.

Devletin anayasal sınırları teması bir anlama düzeyinde kalır; çünkü burada devlet dışsal bir idare aygıtı gibi algılanmakta, insanlararası bir beraberlik tarzını yansıttığı gözden kaçmaktadır. Bir "devlet"e doğuyoruz. Kaçınılmaz olarak. Dolayısıyla da seçtiğimiz bir beraberlik değil bu. Fakat bu durum, kendimize bir "devlet"in uyruğu olmanın ne demek olduğu, bunun bize nasıl bir kimlik kazandırdığı, bu çerçevede devlet makamından beklentilerimizin ne olabileceği hakkında sorular sormamıza engel değil. İşte 16. yüzyılda **the state, der staat, l'Etat, lo stado, el estado,** kelimeleri Avrupa beraberlik sözdağarına eklendiklerinden beri bu beraberliğin ussal niteliği ve koşulları Batı siyaset düşüncesinin en zengin temalarından biri haline geldi. Devleti bir beraberlik tarzı olarak düşünmek demek, bu beraberliği oluşturan insanların nitelikleri üzerinde bir görüşe sahip olmak ve beraberliklerinin temel ilkelerini ya da koşullarını ahlâki, hukuksal ve siyasal açıdan incelemek demektir. Bu temada, "dışta" cereyan eden bir dinamikten kalkarak devlet üzerinde düşünülmez. Doğrudan devlet denen beraberlik tarzı incelenir. Bu kuramsallaştırma sonucunda ortaya çıkan ilkeler devleti sınırlayıcı bir nitelikte iseler, bu durum, beraberliğin iç mantığından kaynaklanmalıdır çünkü çözümlenmeye çalışılan olgunun kendisi veri olarak alınamaz.

Devleti bir beraberlik tarzı olarak işleyen liberal tema ülkemizde hemen hemen hiç tartışma konusu olmamıştır. Olsa dahi, Bentham ve J.S. Mill doğrultusundaki faydacı ekol esas alınmış, Kant'çı ekol unutulmuştur. Devletin temel ilkeleri, çok kaba bir ayırımla, ya ortak bir "iyi" anlayışı üzerine oturtulabilir, ya da "iyi"den bağımsız biçimsel bir hak anlayışına. Ortak iyi, dinsel bir erek, "ulus" kelimesinin çağrıştırdığı belirsiz ereklerden biri ya da tümü, "kaynakların en etkin bir biçimde kullanılarak ihtiyaçların tatmini", "toplumun içinde beliren çıkarlar doğrultusunda düzenlenmesi", "daha iyi bir dünya yaratmak", "mutluluğa erişmek", v.b. gibi herhangi bir erek ya da ereksel bütünü olabilir. Fakat günümüzde birinci yaklaşımın siyaset bilimi çerçevesinde en yaygın olarak kabul gören temsilcisi faydacılıktır. İkinci anlayışın ise en fazla benimsenen şekli Kant'çı yaklaşımdır. Son on yıl içerisinde, akademik çevrelerde ikinci yaklaşım birincisine hakim hale geldi. Bugün aralarındaki önemli farklara rağmen "Kant'çı liberaller" ortak bir noktada birleşiyorlar: Devletin temsil ettiği beraberliğin ilkeleri "iyi" hayatın ne olduğuna ilişkin herhangi bir anlayıştan bağımsızdır; dolayısıyla da bu "iyi"ye varmak için birer araç olarak algılanamaz. Başka bir deyişle bu ilkeler ereksel temellere oturtulamaz. Bu anlayışın arkasında Micheal Oakeshott, John Rawles, Ronald Dworkin gibi çağdaş düşünürlerin yanısıra, Bodin, Hobbes ve Spinoza'dan Kant, Fichte ve Hegel'e uzanan güçlü bir düşünce birikimi vardır. Bu birikim değerlendirilmediği sürece, liberal hukuk ve siyaset anlayışının ardında yatan temeller bütünüyle gözardı edilmekte, devlet dışsal bir idare aygıtı olarak algılanmakta, piyasa ile sivil toplum adeta özdeşleştirilmekte ve liberalizmin kilit kavramı olan "yasa" kavramı yanlış anlaşılmaktadır. Bu arada, "birey" kavramının da Kant, Hegel, Nietzsche veya Kierkegaard gibi filozofların bahsettikleri insan tipi yerine, Macpherson'un **possessive individualist** olarak nitelediği türden ve piyasa ilişkileriyle tanımlanan bir insan tipiyle temsil edilmesi kolaylaşmaktadır. Gelecek yazımda bütün bu konuları ele alarak, devleti sivil bir beraberlik ilişkisi olarak kuramsallaştıran liberal akım üzerine eğileceğim.

Rus Biçimciliği Üstüne Bir Ön Çalışmanın Notları

*Nazan Aksoy-Bülent Aksoy**

Günümüze kadar edebiyat ürünlerini inceleyenler edebiyat ürününün doğuşunda, biçimlenmesinde rol oynayan ögeleri, eser, yazar, okur, bir de bu üç ögeyi kuşatan dünya (özler dünyası, fenomenler dünyası, ideal dünya, nesnel gerçeklik, toplum vb.) diye ayırmışlar, yorumlanmasında da bu dört temel belirleyici etmenden birine ağırlık vermişlerdir. İlk Çağ'da Aristoteles'in ortaya koyduğu **mimetik** eleştiriden 20. yüzyılda Lukacs'ın temsil ettiği Marxist eleştiriye kadar uzayan bir çizgi üzerinde yeralanlar sanat eseri ile "gerçeklik" arasındaki bağlantı üzerinde durmuşlar, eleştirel yaklaşımları arasında ayrılıklar bulunmakla birlikte, sanatın, fenomenleri, geneli, özü ya da ideal olanı vb. yansıttığını düşünmüşler, sanat ürününün değerlendirilmesinde eseri kuşatan dünya ile ilişkisini eksen olarak almışlardır.

Buna karşılık, daha çok romantiklerden kaynaklanan bir eleştiri anlayışına göre 18. yüzyıldan bu yana etkisini sürdüregelen birey anlayışının da bir sonucu olarak, sanatçı ile onun kişiliği, sanat eserini kavramak için en önemli ölçüttür. Romantiklerle birlikte, "yansıtma" kavramı "yaratma" kavramıyla kendi seçeneğini bulmuştur eleştiride, ama orada bile sanat eseri, sonuçta, yaratıcısının izdüşümüdür, "yansıması"dır. İzlenimci yöntemlerde ise, edebiyatın özü eserin okurda uyandırdığı heyecanla sınırlandırılır. Bütün bu kuramlarda, sanatın özü, sanatın sanat dışındaki bir güç ile olan ilişkisinde aranır: Sanatın gerçeklikle, yaratıcısıyla ya da alıcısıyla olan ilişkisinde. İşte bu yüzden, edebiyat ürününün doğuşu ile anlamlandırılmasında rol oynayan etmenlerden yaratıcıya -yaratıcının öznelliğine- ya da okura -okurun izlenimlerine- ya da her ikisini de kuşatan gerçekliğe ağırlık verilmesi sonucu edebiyat eleştirisi bir bakıma biyografiye, psikolojiye, tarihe, sosyolojiye borçlu hale gelmiştir.

Sanat eserini başka bilim dallarının bilgisel desteğiyle açıklamaya çalışan

* Nazan Aksoy Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi öğretim üyesi, Bülent Aksoy, yazar ve eleştirmen.

bu tür eleştiri anlayışlarına karşılık, bu yüzyılın başlarında Rusya'da ortaya çıkan biçimci (formalist) eleştiri, ondan az sonra gelişen Anglo-Amerikan biçimciliği (Yeni Eleştiri) ile 1960'larda Fransa'da gelişen yapısalcılık, daha önceki eleştiri yöntemlerinin, sanat eserini, eserin kendisini bir yana bıraktığı düşüncesinden yola çıkarak doğrudan doğruya sanat ürününe yönelmeyi amaçlamışlardır. Söz konusu eleştiri kuramlarına göre, sanat eserini başka düşünce ürünlerinden ayıran özellik, eserin yapısında, kendi ögeleri arasında kurulan bir düzende aranmalıdır. Bu üç yaklaşımın temsilcileri de, aralarındaki ayrılıklara rağmen, sanatı gerçekliğe yaslanarak değil, kendine özgü dünyası içinde kavrayabileceğimizi düşünürler. Böylece Aristoteles'le başlayan, edebiyat ürününün anlamını metin dışı ögelerle, "dışardan eleştiri" yöntemleriyle araştırmayı amaçlayan yaklaşımlara karşı, metin içi ögeleri vurgulayarak "içerden eleştiri" anlayışını öne sürdüler.

1920'li yıllarda Rusya'da, "metne dönük eleştiri" yolunda ilk sistemli kuramsal çalışmaları uygulayan Rus Biçimcileri edebiyatı başka bilim dallarının terimleri, kavramlarıyla açıklamak yerine, metnin kuruluşuna, metnin kendine özgü bir söylem olarak gerçekleşmesini sağlayan sisteme yönelmeyi, hem eleştiri uğraşı için bir çıkış noktası, hem de eleştiri uğraşının asıl amacı olarak benimsediler. Eleştiriyi, sosyoloji, psikoloji, tarih gibi bilimlerden soyutlayarak, kendine özgü sorunları, yöntemleriyle özerk bir "bilim dalı" durumuna getirmek için uğraştılar. Biçimciliğin öncülerinden Roman Jakobson şöyle diyordu:

> *Bugüne kadar edebiyat tarihçileri, bir hırsızı yakalamak istediklerinde, hem bir rastlantı sonucu o sırada apartmana girenlerin hem de o sırada yoldan geçen herkesin yakasına yapışan bir polis memuru gibi davranmışlardır. Edebiyat tarihçileri antropoloji, psikoloji, siyasetbilimini, felsefeyi, yani her şeyi kullanmışlardır. Bunlar çeşitli bilim dallarından aldıklarıyla, bir edebiyat bilimi değil, niteliksiz bir bilgi yığışımı yaratmışlardır. Yazılarının felsefe tarihi, kültür tarihi, psikoloji gibi bilgi dallarının alanlarına uzandığını, o bilgi dallarının da, en özgün edebiyat ürünlerini bile ikincil belgeler olarak kullandıklarını görmezlikten gelmişlerdir.*[1]

Edebiyatta eleştirinin özerk bir çalışma alanı olması gereğinin kuramsal gerekçesi, edebiyatın nesnesinin gene edebiyat oluşudur. Jakobson bunu şöyle formüllendirmiştir: "Edebiyat biliminin nesnesi edebiyat değil, edebiyata özgü olan, yani belli bir eseri edebiyat eseri kılan şeydir."[2] Biçimciliğin bir başka temsilcisi Eikhenbaum ise aynı konuda, "biçimcilik ne estetikle, ne de yöntemle ilgilidir; biçimciliğin en temel özelliği, sadece edebî olan malzemeyi inceleyen bağımsız bir edebiyat bilimi yaratma çabasında aranmalıdır," diye yazıyordu.[3] Bu önermelerin sonucu şudur: Edebiyat ürünlerinin özgül bir dü-

[1] Boris Eikhenbaum, "The Theory of the 'Formal Method' ", **Russian Formalist Criticism, Four Essays**, çev: L.T. Lemon ile M.J. Reis, (London, 1965), s.107.

[2] Eikhenbaum, **aynı yerde,** s.107.

[3] P.N. Medyedev-M.M. Bakhtin, **The Formal Method in Literary Scholarship**, çev: A.J. Wehrle, (London, 1978), s.76'dan Eikhenbaum, "Teoriia," **Literatura,** s.116; **Théorie de la littérature,** s.31.

zeyde incelenebilmesi için ne tür yöntemler geliştirilmesi gerektiği konusu, Jakobson'un "edebiyata özgü olan", Eikhenbaum'un "edebî olan malzeme" diye tanımladıkları **nesne**'nin belirlenmesine bağlıdır.

Biçimci eleştiriye günümüzün eleştirel perspektifleri içinde yeniden baktığımızda, son yirmi beş yılda Avrupa'da gelişen çeşitli sanat, edebiyat kuramlarının inşası yolunda biçimcilerin sağladıkları dayanakları bugünden geçmişe doğru izleyebiliyoruz. İlkin, sanat olgusunun açıklanmasında yansıtmacı temele karşı çıkmaları dikkati çeker. Marxist eleştirinin Hegel ile genç Marx'tan kaynaklanan, yakın bir geçmişe kadar da genellikle benimsediği yansıtmacı temelden kopmaya çalışmasını görmek için, sanata bir üretim olarak eğilen Bertolt Brecht, Walter Benjamin gibi yazarların bu yönde geniş kapsamlı bir üretim kuramı oluşturmaya yetmeyen çalışmaları söz konusu edilmezse, 1960'lı yılları beklemek gerekmiştir. Oysa biçimciler 20. yüzyılın daha yirminci yılına girmeden, farklı kaygılarla da olsa, çalışmalarını bu yöne yöneltmişlerdi. Günümüzde Althusser okuluna bağlı eleştirmenlerin yazıları, biçimcilerin o zaman attıkları adımı daha da ilginç kılar.

Biçimcilerin edebiyatı gerçekliğe yönelik göndergeleri dışındaki edebî özelliklerinin işleviyle değerlendirmeleri, her şeyden önce, edebiyat eleştirisini anti-pozitivist bir felsefî-estetik zemine çekme çabasıdır. Biçimciliğin çıkış noktası da, bağımsız bir edebiyat biliminin yansıtmacı olmayan-pozitivist olmayan bir temele oturtulması inancıdır. Bağımsız, özerk bir eleştiri bilimi için bir dış düşünsel çerçeve niteliğindeki bu temele değindikten sonra, daha özgül olarak edebiyat metinlerinin incelenme yöntemleri ile metinlerin edebî malzemesine ilişkin ilkelerine bir göz atabiliriz.

Biçim-içerik ilişkisi edebiyatta en çok tartışılan teknik konulardan biridir. Çoğu zaman biçim ile içeriğin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğu söylenirse de, yüzyıl başlarına kadar geçerliliğini sürdüren eleştiri yöntemleri, son çözümlemede içeriğin biçimi belirlediği ölçütüne dayanıyordu. Sanat eserinde biçim ile içerik diye iki düzey ayırt edilmesi, "son çözümleme" kaydıyla da belirtilse, sanatın kendi dışında bir **şeyi** yansıttığı önermesini örtük bir şekilde açığa vurur. Biçimciler bu iki ayrı düzey yerine, biçimle içeriği, "biçim", "sistem" kavramları içinde, tek bir düzeyde erittiler.

Bir edebiyat metninin başka edebiyat metinleriyle ilişkisi bugün eleştiride başlıca ilgi odaklarından biridir. Biçimcilik burada da verimli bir kaynaktır. Edebiyatın asıl malzemesi olan dil sadece şairin, yazarın değil, hemen bütün eleştiri okullarının bir tavır takınmaktan kaçınamadığı sorunlardan biridir artık günümüzde. Rus Biçimcileri şiirde dilin kullanımını başlıbaşına bir eleştiri ölçütü olarak değerlendirmişlerdir, öyle ki, Mallarmé'nin "şiir kelimelerle yazılır" sözüne en ciddî işlevi veren edebiyatçılar onlar olmuşlardır. Son olarak, Rus Biçimcilerinin Prag Dilbilim Çevresi'ni hazırlamasını, Fransız yapısalcılarına, göstergebilimcilere önemli dayanaklar sağlamasını hatırlayabiliriz.

Bu çalışmanın amacı, ilkin, Türkiye'de yeterince tanınmayan Rus Biçimciliğini kısaca tanıtmak, bellibaşlı temsilcilerinin katkılarını, ölçütlerini açıklamak, bunun yanısıra, onların kuramlarıyla günümüzün geçerli kuramlarında dile gelen arayışlar arasında akrabalıklara yeri geldikçe dikkati çekmek, kısacası, 1930'dan bu yana geçen elli yılı aşkın sürenin uzaklığından konuya

eğilmenin kazandırabileceği nesnellikle Rus Biçimciliğini ana çizgileri içinde yeniden gözden geçirmektir. Ancak, buna geçmeden önce, Rus Biçimciliğinin içinde doğduğu edebiyat ortamına, yüzyıl başı Rus edebiyatındaki başlıca eleştiri hareketlerine, bellibaşlı Rus eleştirmenlerinin yaklaşımlarına, bir de Rus Biçimcilerinin Avrupa düşüncesindeki kaynaklanna bir gözatmak yararlı olacaktır. İnceleme konusu dönem daha çok 1915-1930 yıllarını kapsıyor. Biçimciliğin 1930'dan sonraki durumu ile biçimcilerin 1930'dan sonraki tavırları bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

RUS BİÇİMCİLİĞİNİN GEÇMİŞİ

Biçimci yaklaşımın kökeni 19. yüzyıl sonlarına kadar geriye uzanırsa da, Rus Biçimci "hareketi", 1914'te Viktor Şklovski'nin Rus Futurist şiiri üstüne yazdığı "Sözün Dirilişi" başlıklı makaleyle başlamış, gene aynı yazarın 1930'da siyasî baskılar sonucu kaleme aldığı "inkâr" yazısıyla sona ermiştir. Rus Biçimciliği iki grubun, OPOYAZ (Petrograd Şiir Dilini İnceleme Grubu) ile Moskova Dilbilim Çevresi'nin tartışmaları, toplantıları, yayınları sonucu ortaya çıktı. Bunlardan OPOYAZ adıyla tanınan topluluk 1916'da Petersburg'da, Moskova Dilbilim Çevresi de 1915'te Moskova'da çalışmalarına başlamıştı. Moskova Dilbilim Çevresi adından da anlaşıldığı gibi daha çok dilbilimcilerden oluşuyordu; bu topluluğun en önde gelen üyesi dilbilimci Roman Jakobson'du. OPOYAZ ise o dönemin edebî alışkanlıklarını yıkmak isteyen, dolayısıyla Rus Futurist şiirine de büyük ilgi duyan edebiyatçılardan kuruluydu; topluluğun en önemli üyeleri Viktor Şklovski, Boris Eikenbaum, Yuri Tinyanov, bir de Boris Tomaşevski'dir.

Biçimciler arasında birtakım farklı eğilimler gözlenebilirse de, temel sorunlara yaklaşımlarındaki benzerlik dolayısıyla bir eleştiri okulu olarak anılmışlardır. Oysa Tomaşevski'nin OPOYAZ çevresini düzenli bir şekilde toplanmayan, önceden belirlenmiş ilkeleri olmayan bir topluluk diye tanımlamasına bakılırsa,[4] aynı düşünsel kaygıları, aynı kuramsal ilgileri paylaşma temeli üzerinde biraraya gelmiş, bir akımın ya da bir okulun değil, olsa olsa bir hareketin üyeleri diye nitelendirilebilecek edebiyat adamları vardır ortada; ama burada, söz konusu ortak temel dolayısıyla, biçimcilik daha çok bir bütün olarak ele alınacaktır.

1930'larda, o zamana kadar yayın hayatında boygösteren çeşitli görüşlerin varlığına son verilerek, sanata, edebiyata tek yönlü bir işlev yüklenmesiyle oluşan siyasî baskılar sonucu biçimci hareketin kimi üyeleri ülkeyi terk etmişler, kimileri de Sovyetler Birliği'nde kalıp çalışmalarını başka alanlara kaydırmışlardır. Eikenbaum ile Tomaşevski metin incelemesine yönelmişler, Şklovski ise resmî sanat siyasetinin öngördüğü çerçevenin dışına çıkmayan araştırmalara yönelmiştir. Rus Biçimcilerinin fikirleri 1920'lerde Moskova'dan ayrılarak Prag'a yerleşen Roman Jakobson'un çalışmalarıyla sürdü. Prag'da 1926'da kurduğu Prag Dilbilim Çerçevesi'ne N.S. Troubetzkoy ile

[4] Frederic Jameson, **The Prison-House of Language,** (Princeton, 1972) s. 47'den Boris Tomaşevski, "La Nouvelle école d'histoire littéraire en Russie," **Revue des études slaves,** C. VIII, (1928), s.227, no. 1.

Jan Mukarovski gibi iki önemli düşünürün katılması sonucu, Rus Biçimciliği, yapısalcılığa, bu arada göstergebilimciliğe yönelişte bir köprü niteliği kazandı. Ancak Batı'da Rus Biçimciliğinin gündeme gelmesi 1955'te Victor Erlich'in *Russian Formalism,* 1965'te de Tzvetan Todorov'un *Textes des Formalistes Russes* adlı kitaplarının yayımlanmasından sonra gerçekleşebildi.

RUS BİÇİMCİLİĞİNİN İÇİNDE DOĞDUĞU DÜŞÜNCE—EDEBİYAT ORTAMI

1. Rus Edebiyatındaki Akımlar

20. yüzyıl başında Rus şiirinde sembolist akım gelişti. Bu akımla birlikte 19. yüzyıl boyunca düzyazının gölgesinde kalmış olan şiir yeniden düzyazının yanında yerini aldı. Öbür Avrupa ülkelerindeki sembolist akımlarda olduğu gibi Rus sembolizmi de dilin taşıdığı önemi başka şiir anlayışlarına göre daha çok farkeden bir şiir anlayışı ortaya koydu. Çünkü sembolizm, her şeyden önce, şiirin kelimelerle yazıldığı, kelimelere bindirilen özel anlamlarla yorumlandığı bir şiir anlayışıdır. Oysa 19. yüzyılın gerçekçi edebiyatı nesne (dış dünya)-dil ilişkisinde dili değil, nesneyi tanıyordu; sözün kendisi değil, yansıttığı anlam ya da içerik önemliydi; dil sadece bir taşıyıcıydı. Gerçi şiir dili gündelik anlamında hiçbir zaman "bildirici" olamaz, ama genel olarak şiirde kullanılan kelimelerle sözlerin ilgili nesneleri gösterdiği kabul ediliyordu. Dilin gösterici, saydam niteliği yüzyıl başında sembolistlerin gözüne büyük bir engel gibi göründü. Böylece şair, şiirin bildirici, saydam olmayan bağımsız bir yapı olduğunu düşünmeye başladı. Rus sembolistleri ise dilin gösterici niteliğinden kurtulmak için dile fazlaca anlam yükleyerek şiiri bir çeşit mistisizme kadar götürdüler. Biçimciler sembolistlerin dinî, mistik eğilimlerine hiçbir zaman ilgi duymadılar, ama onların yetiştikleri dönemde edebiyatçının üzerinde düşündüğü, düşünmek zorunda olduğu başlıca sorunlardan biri, belki de en önemlisi dildi. Şiirde anlama varılmasında engeller çıkaracak biçimde kullanılan dilin dikkati kendi üzerine çekmesi sonucu dilin başlıbaşına bir sorun olarak gündeme gelmesinde sembolistlerin büyük etkisi olduğunu kabul etmek gerekir. Bu, biçimcilerin sembolizme gösterdikleri tepkinin gerçekliğinden daha derin bir olgudur. Zhirmunski'nin sonradan, "Edebî biçimleri yöntemli olarak inceleme gücünü biz sembolistlerden aldık," diye yazması da bu yönde yorumlanabilir ancak.[5]

1910'larda Mayakovski, Osip Mandelştam, Hlebnikov, Osip Brik, Ahmatova[6] vb. gibi genç şairler şiirin kapalı da olsa bir "anlam" sezdirme eğilimine karşı çıktılar. Bu çatışmaya rağmen her iki akımın da tartıştığı başlıca sorun dil çerçevesindeki bir sorundu. Çünkü sembolistler gibi futuristler de dilin, sözün değeri kavramının bilincindeydiler. Futuristler için de, sembolistler için de dil, şairin yoğuracağı başlıca malzemeydi. Rus sembolistleri çağrıştırdığı anlamlar için değer veriyorlardı söze; imge örgüsü, ses dokusu, kelime seçimi gerçekliğin daha derin bir yüzünü dile getiren şiirin araçlarıydı. Buna karşılık, Rus futuristleri için şiir, mistik olsun, toplumsal içerikli olsun herhangi bir anlam taşı-

[5] (anan) Yuri Barabaş, "Şu Bıktırıcı Salieri I", çev: Aziz Çalışlar, **Yazko Çevirl,** no. 13, 1983.

[6] Anna Ahmatova adı geçen şairlerle aynı toplulukta yeralmamakla birlikte, öncülerinden biri olduğu Akmeizm de modern bir şiir akımıydı.

mazdı; şiir dilinin kendisi bir amaçtı; şiir dili kendisinden başka bir şey göstermeyen bir gerçeklikti.

Rus Biçimciliği Rus futurizmi ile yakın bir ilişki kurdu. Futuristlerin kendi şiir poetikalan doğrultusunda yazmaya yöneldikleri şiirin yapısı ile biçimcilerin oluşturmaya çalıştıkları şiir kuramı, yani şiir ile kuram, biçimcilerin eleştirel, futuristlerin şiirsel arayışları içinde aynı düzlemde buluştu; bu düzlem şiirde bildirici "anlam", ile anlam arayışına son verilmesiydi. Burada "buluştu" diyebiliyoruz, çünkü biçimcilik futurizmin kuramı olarak görülemez, biçimciliğin gerek kaynakları gerekse geleceğe etkisi bunu yeterince gösteriyor.

2. Rus Edebiyatındaki Eleştirel Yaklaşımlar

19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlanna kadarki dönemde, Batı'da olduğu gibi Rusya'da da eleştiri genellikle klasik, geleneksel çerçeve içindeydi. Bu çerçeveye giren eleştirmenler sanat ile toplum, hayat, tarih, felsefe, din, ahlâk arasındaki ilişkinin dile getirilmesine ağırlık veriyorlardı. 19. yüzyılın önemli bir edebiyat tarihçisi olan Pypin edebiyatı toplumsal düşüncenin bir görünümü olarak ele alır, edebiyat metinlerini de tarihî belgeler olarak değerlendirir. Pypin'e göre edebiyat tarihçisi kendisini sadece katıksız edebiyatla sınırlandırmamalı, araştırma alanı içine toplumun ortak düşüncelerini, duygularını da almalı, edebiyat ürünlerini ulusal ya da toplumsal psikolojinin malzemeleri olarak incelemelidir.[7] Bir başka önemli eleştirmen, Berdyedev, sanat eserine dinî, ahlâkî iletilerin taşıyıcısı gözüyle bakıyordu.[8] Geçen yüzyılın en etkili yazarlarından Dobrolyubov gerçekçi, dahası faydacı bir anlayışın izindeydi. Dönemin seçkin eleştirmeni Belinski için de toplumsal gerçeklikti sanatta belirleyici olan etmen. "Şiir imgelerle düşünmektir," diyen Belinski'ye göre şiir gerçekliği imgelerle dile getiriyordu, eleştiride önemli olan da, şiirin yansıttığı toplumsal anlamı ortaya koymaktı.[9]

Alexander Veselovski ile Alexander Potebnya Rus Biçimcilerini bir ölçüde de olsa etkilediği, hiç değilse esinlendirdiği söylenebilecek iki eleştirmendir. Veselovski çalışmalarında edebiyatın kökenlerine inerek ilkel ayinlerle inançlardaki motiflerin halk masallarına nasıl girdiğini gösterdi. 19. yüzyıldaki romantik yaklaşımın tersine, edebiyatı sanatçı bireylerin bir yaratısı olarak değil, geleneğin bir üretimi gibi gördü, geleneğin akışı içinde edebiyatın nasıl gelişip değiştiğini belirtmeye çalıştı.[10] Böylece Veselovski, Rus Biçimcilerinin iki önemli sorununa, yani edebiyatta geleneğin etkisi ile, edebiyat çalışmalarının toplum bilimlerinin boyunduruğundan kurtarılması sorunlarına elatmış oluyordu; gene aynı yazar, şairden çok şiiri incelemek, şiirin dile getirdiği psişik durumları değil, eserin nesnel yapısını çözümlemek gerektiğini kabul ederek biçimcilerin psikolojizme karşı çıkıcı tutumlarına yaklaştı.

Wilhelm von Humboldt'tan etkilenen Potebnya ise şiir ile düzyazıda dilin iki

[7] Victor Erlich, **Russian Formalism, History and Doctrine,** (The Hague, 1955), s.5.

[8] Erlich, **aynı yerde,** s.3.

[9] Jameson, **aynı yerde,** s.45.

[10] Jameson, **aynı yerde,** s.44; Erlich, **aynı yerde,** s.12.

ayrı kullanımıyla karşılaştığımızı belirtti. Ona göre, eleştiri, şiir ile estetik amaçlı olmayan düzyazı, şiir diliyle bilim dili arasındaki farkı belirlemeliydi.[11] Potebnya edebiyat çalışmalarıyla dil çalışmaları arasında bir köprü kurulması gereğine de işaret ediyor, bu konuda şöyle diyordu: "Edebiyat tarihi gitgide dil tarihiyle yakınlaşmalıdır; yoksa bilimsel olmaktan çıkar, tıpkı kimyasız fizyolojinin bilimsel olamaması gibi."[12] Görüldüğü gibi, Veselovski ile Potebnya biçimcilerin işledikleri "gelenek", "şiir dili" kavramları için küçümsenemeyecek bir yaklaşım imkânı sağlamışlardır.

3. Avrupa Düşüncesinin Etkileri

Rus Biçimcilerinin bir de yüzyıl başında Avrupa'daki düşünce hayatıyla ilişkisine bakmak gerekir. Biçimcilerin ortaya attıkları düşünceler, bir bakıma, bir dönemin genel düşünsel arayışlarının bir parçasıdır. Avrupa'da 20. yüzyılın eşiğine gelindiğinde pozitivist bilim anlayışı sarsılmaya başlamıştı. Pozitivist bilim felsefesi içinde dil, gözlemle açıklanan dış dünyaya ait olguları tanımlamaya yarayan bir araç olarak yer alıyordu. Dilin bu gösterici niteliği konusunda Leibnitz'den, Locke'tan bu yana uyanan şüpheler yüzyıl dönemecinde Saussure'ün çalışmalarıyla sağlam bir temele oturdu.

Yüzyıl başında Saussure, Rus Biçimcilerinin sonradan edebiyat için sordukları, "edebiyatın nesnesi nedir?" sorusunu dil için sormuştu. Saussure'e göre dil çalışmalarının 19. yüzyıl boyunca bilimsel bir temele oturtulamamasının nedeni, çalışma nesnesinin belirlenememesiydi. 19. yüzyılda diller daha çok tarihî bir boyut üzerinde incelenmiş, Avrupa dilleri arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak Hint-Avrupa dilleri ailesi, bu dillerin uğradığı değişim, kelimelerin kökenleri araştırılmıştı. Ancak, bütün bu çalışmalarda dil bir iletişim sistemi olarak görülememiş, daha çok, dil ile ulusal kültür arasındaki bağ ortaya çıkarılmak istenmişti. Kısacası, dil çalışmalarının özerk bir bilim dalına dönüşememesinin nedeni, dilin kendisi için incelenmemesiydi.

Saussure ise dili göstergelerden oluşan başlıbaşına bir sistem olarak değerlendirdi. Onun sistem kavramında, bir öznenin ne söylediği değil, söylediği sözün içinde yeraldığı düzeni, o düzendeki dil birimlerinin birbirleriyle kurdukları karşılıklı bağlantılar örgüsü ile bütün içindeki işlevlerini kavramak önemliydi. Saussure, eski dilcilerden farklı olarak dili tarihî süreçteki gelişme doğrultusunda, yani artzamanlı değil, eşzamanlı olarak incelemenin önemini de ortaya koyuyordu. Saussure dili iki düzeye ayırdı: dil **(langue)** ile söz **(parole)**; "dil" kategorisi bir dilin bütün anlam üretme yollarını kapsar, söz ise bu yollardan birinin seçilmesiyle elde edilir. Sistem, eşzamanlılık, dil-söz ilişkisi, biçimcilerin yöntemlerinde edebiyat eleştirisine uygulanmıştır. Saussure'ün dil çalışmalarını bir bilim düzeyine çıkarması ile biçimcilerin edebiyat çalışmalarını bir bilim haline getirme yolundaki uğraşları arasında da sıkı bir yakınlık vardır, ancak, bu doğrudan doğruya Saussure'ün etkisine de bağlanmamalıdır. Çünkü hemen hemen aynı dönemde ortaya çıkan bu yönelişler iki yüzyılı bir birine bağlayan köprü üzerinde kendini gösteren daha genel bir düşünce hareketi-

[11] L.T. Lemon ile M.J. Reis, "Introduction", **Russian Formalist Criticism**, s.XI.

[12] (anan) Yuri Barabaş, "Şu Biktırıcı Salieri II", **Yazko Çeviri**, no. 14, 1983.

nin açılımlarıyla da gerçekleşmiştir. 1966'da Jean Pierre Faye'in Moskova Dilbilim Çevresi'ne ilişkin sorularını cevaplandırırken, Roman Jakobson, Saussure'le ilişkilerini şöyle açıklamıştır.

> *1917 yılında gerçek bir Saussure dalgası geldi. Savaştan önce, Karsevski İsviçre'ye göç etmişti. Saussure'ün görüşlerini bize o getirdi. Cenevre'de Saussure'ün öğrencisi olmuş. Devrim'le birlikte Moskova'ya geldiği vakit, Saussure'ün öğretisini tanıtan bir konferans verdi. Bu da belirleyici oldu.*[13]

METNE DAYALI ÖBÜR ELEŞTİRİ KURAMLARIYLA BİÇİMCİLİK ARASINDAKİ BAŞLICA AYRILIKLAR—BENZERLİKLER

1920'lerde ortaya çıkan, 1950 sonrasına kadar da Batı eleştirisinde etkisini sürdüren Yeni Eleştiri'ciler de Rus Biçimcileri gibi, "edebî dil nedir?", "Bir şiirin kendine özgü bir dilsel yapı olarak gerçekleşmesini sağlayan şey nedir?", "Edebî dil bilimsel dilden hangi bakımlardan ayrılır?" sorularıyla uğraşmıştır. Her iki anlayış da edebiyat ürünlerinin incelenmesini biyografiden, tarihin ya da düşünce tarihinin etkisinden kurtarmayı amaçlayan, bunun için de metni incelemenin odak noktasına yerleştiren, hattâ metinde gözledikleri nitelikler konusunda da yer yer birleşen yaklaşımlar gösterirler. Yeni Eleştiri ölçütlerini, şiirsel söylem ile şiir dışı söylemler arasındaki ayırıma, Rus Biçimcileri de, buna çok benzer bir tutumla, edebiyata özgü niteliklerin vurgulanmasına dayandırırlar. Kullandıkları terimlerde de benzerlikler görürüz; sözgelişi Yeni Eleştiri bildirici, yani edebiyat dışı alanların söylemi ile duygusal söylemi -edebiyat söylemini- birbirinden ayırır, Rus Biçimcileri bu ayırımın bir benzerini standart dil-şiirsel dil terimleriyle uygularlar.

Her iki kuram da nesnel, nesnelci yöntemlere dayanır; "metin" (sanat eseri) her ikisi için de sanatçıdan, okurdan, gerçeklikten bağımsız bir **varlık**'tır. Ama aralarında çok önemli bir fark vardır: Yeni Eleştiri bir metni yalnızca o metin düzeyinde, ona dışa kapalı bir dünya gibi eğilerek ele alır. Okurun elinde şiirin kendisinden başka bir başvuru kaynağı yoktur. Şiir, şiir olarak ne sunuyorsa, içinde saklı durmaktadır. Okura düşen iş, dikkatli ama edilgin bir "yakın okuma" ile, şiirin özünü metnin içinden çekip çıkarmaktır.

Rus Biçimciliğinin nesnelciliği Yeni Eleştiri'ninkinden farklıdır. Rus Biçimcileri tek tek metinleri değil, edebiyatı bir sistem olarak ele alırlar. Metinler arası bağlantılar, edebiyat gelenekleri oluşturur bu düzeyde kapalı sistemi. Biçimciler bundan dolayı, metinlerden metinlere, oradan edebî geleneklere açılarak tek bir eseri onun bir parçası olduğu sistem içinde gördüğü işlevi kavramayı amaçlar, tek tek metinlerden edebiyata özgü, edebiyat dışı "dizi"lere yaslanmayan bir bütünlüğe varmaya çalışırlar. Oysa uygulamalı bir yöntem geliştiren Yeni Eleştiri'de "metin incelemesi" söz konusudur; Yeni Eleştiri'ciler titiz, ince çözümlemelerle yöntemlerinin örneklerini bolca vermişler, metin okuma anlayışının köklü bir şekilde değişmesine yol açmışlardır. Buna karşılık, Rus Biçimciliği ise, metne değil, edebiyata bakışımızı değiştirecek, daha çok kuramsal bir yaklaşım niteliğindedir.

[13] Jean Pierra Faye, "Roman Jakobson'a Sorular", çev: Yavuz Çekirge, **Yazko Çeviri,** no. 8, 1982.

Rus Biçimcilerinin bıraktığı kuramsal çalışmalar 1926'dan başlayarak, Prag Biçimcileri diye anılan Prag Dilbilim Çevresi'nin süzgecinden geçtikten sonra, yapısalcılık çerçevesinde uygulama alanları bulmuştur. Jakobson ile Tinyanov'un 1928'de yayımlanan tezleri biçimcilikten yapısalcılığa yönelişi haber verir. Bu kısa metinden şu iki kısa alıntı bile bunu görmek için yeterlidir:

> *(...) Edebiyat (ya da sanat) başka tarihî dizilere sıkı sıkıya bağlıdır [2. tez] (...) Edebî (ya da dilsel) evrimin içkin yasaları bize yalnızca belirleyici olmayan bir denklem kazandırır (...) Evrim yönünün somut sorunu, ya da en azından seçilen belirleyiciler, edebî dizilerle öteki toplumsal diziler arasındaki bağlılaşık (correlation) analiz edilmeden çözülemez*

[8. tez].[14] Prag Biçimcileri Rus Biçimcilerinden farklı olarak, metni sadece dilsel tabakaya indirgemedikleri gibi, edebiyat ile edebiyata özgü olan şeyi de aynılaştırmazlar; estetik soyutlamaya karşı çıkarak, edebî metnin ideolojik, duygusal bağlamlarını estetik yapının bir parçası olarak metin incelemesi kapsamına alırlar. Biçimcilik yapısalcılığa yöneldikçe, metin, başka "dizi"lerin payı da dikkate alınarak bütünsel bir yapı olarak görülmeye başlar. Sadece başka edebiyat metinleriyle bağlantısı dolayısıyla kendi dışına taşan "biçim", topluma ait bütün bir göstergeler sisteminin bir parçası, bir "yapı" olarak incelenecektir artık.

BİÇİMCİLİK İLE DİL

Daha önce de gördüğümüz gibi, biçimci yaklaşımla edebiyat, edebî olmayan kategorilerle arasındaki farkla tanımlanıyor, edebiyat metninin incelenmesi de metnin içerdiği edebî malzemenin ayırt edilmesine dayandırılıyordu. Bir metni öteki metinlerden ayıran nitelikler kümesi o metnin kimliğiydi. Burada önce dil sorunuyla karşı karşıya geliriz. Çünkü metnin kimliği öncelikle dilin kullanımıyla ilgili bir konudur. Şiirsel dilin ortak iletişim dilinden farklı olarak nasıl düzenlendiği önemlidir burada.

Ortak dil yığınsal bir ileşitim aracı olarak kullanılaması sonucu orta malı olup bayağılaşmıştır. Oysa edebiyatın malzemesi de gündelik iletişimde kullandığımız, kullanıla kullanıla eskimiş olan bu "sıradan" dildir. Ressamın boyası, heykeltraşın mermeri gibi hiç el atılmamış bir malzemesi yoktur edebiyatçının. Aynı dil, aynı sözler yüzyıllar boyunca kullanılmıştır. Edebiyatta ise yazar her gün herkesce kullanılan sözleri genel dildekinden farklı bir örüntü içinde kullanır. Bir eserin edebî malzemesi, dilin genel iletişim çerçevesi içinde kullanımı ile o eserde görülen kullanımı arasındaki ayırımla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ama şiir dili genel iletişim dilinin özelleşmiş bir alanı değil, başlıbaşına bir kullanım, bir sistemdir; genel dilden, genel dilde bulunmayan yapıları, sözleri, kelimeleri barındırdığı için değil, biçimsel, teknik araçlarıyla, günübirlik sözlerin, alışılmış deyişlerin bile içimizde yepyeni duygular uyandırmasını sağladığı için ayrılır. Leo Jakubinski sorunu şöyle açıklıyor:

> *Dil olgusu dili kullanan kişinin kendi dil örüntüsünü şekillendirirken or-*

[14] Jakobson-Tinyanov, "Edebî ve Dilbilimsel İnceleme Sorunları", çev: Bülent Aksoy, **Birikim**, no. 28/29, 1977.

*taya çıkan amacı dikkate alınarak sınıflandırılmalıdır. Bu örüntü doğrudan doğruya iletişimde kolaylık sağlamak üzere şekilleniyorsa, dil örüntüsünün (sesler, morfolojik özellikler vb.) hiçbir bağımsız değer taşınmadığı, sadece bir iletişim **aracı** olduğu pratik bir dil sistemiyle karşı karşıyayız demektir. Ama pratik amacın (büsbütün gizli olmasa da) arka planda kaldığı dil sistemleri de söz konusu olabilir. Böyle dil sistemleri vardır, bunların dil örüntüsü bağımsız bir değer taşır.*[15]

Demek ki dil ortak iletişim aracı olarak kullanıldığında sadece iletiyi açık seçik bir şekilde aktarmak söz konusudur, bu düzeyde dil değil, ileti önemlidir; şiirsel kullanımda ise dilin düzenlenişi önem kazanır, kelimeler, sözler gerçek nesnelerinden bağımsız bir değere kavuşur, bu değer ise herhangi bir "anlam"ın taşıyıcısı değildir.

BİÇİMCİLİĞİN TERİMLERİ—ŞİİRE BİÇİMCİ YAKLAŞIM

Biçimciliğin terimleri bir metin "edebî" diye tanımlanmasını sağlayan "edebî sistem" içinde yerine getirdiği işlevin çözümlenmesi için üretilmiş kavramlardır. "Edebî özellikler"i, "edebîlik niteliği" **(literarlness)** metne bu işlevi kazandırır. Biçimcilerin "edebîlik niteliği" dedikleri söylem yazarın bütün edebî çabasını dile getirir. Bu söylemi nasıl kurar yazar? Nereden yola çıkıp nereye varır? Edebiyat, "verilmiş"i, hammaddeyi aşar, onu dönüştürür. Yazar bunu şu üç yolla gerçekleştirir: edebî dili arayarak; edebiyatın araçlarına yeni görevler vererek; gerçekliğin algı perspektifini bozarak.

Edebî dil yerleşik dili ayrı bir düzen içinde örgütlendirir, dilin bu yeni düzeni verilmiş olanı yadırgatır. Biçimciler buna "otomatikleşmeyi kırma" diyorlar. Günübirlik hayatta gözlediğimiz, hattâ yazarın da genel iletişim dilini kullanırken kaçınamadığı "otomatikleşme" nedir? Gündelik dilde kullandığımız sözler ağzımızdan otomatik olarak, kendiliğinden çıkar, kelimelerin gerçeklikte gösterdikleri nesneler aklımıza gelmez. Sözgelişi deniz kenarında yaşayan insanlar dalgaların sesine öylesine alışırlar ki, duymazlar bile bu sesi. Aynı şekilde biz de ağzımızdan çıkan sözleri duymayız. Şiirin işlevi işte bu alışkanlığı, bu otomatikleşmeyi yenip nesneyi yeniden, bu kez bilinçli olarak algılayabilmemizle, Şklovski'nin terimleriyle söylenirse, "tanıma"nın "görme"ye dönüşmesiyle gerçekleştir.[16]

Otomatikleşme'nin hemen yanında yer verilmesi gereken terim, **standart dil**'dir. Standart dil belli bir dönemde, eşzamanlı bir kesit üzerinde belli bir toplumda ortaklaşa kullanılan, en geçerli anlam üretme mekanizmaları, kuralları, kalıplarıyla toplumda iletişimi en açık şekilde sağlayan genel, yaygın dildir. Şiir dili bu iletişim dilinden bir kopma, bir sapmadır. Şiir edebî işlevini de bu uzaklaşmayla kazanır. Şiir dili standart dili öylesine dönüştürür ki, bu dönüştürülmüş dille ortaya çıkan ürünün iletişim değeri geri planda kalır, hattâ iletişim yolu büsbütün tıkanır. Jakobson'un kışkırtıcı deyişiyle, "şiir dili stan-

[15] **Russian Formalist Criticism,** s. 108'den Leo Jakubinski, "O zvukakh poeticheskova yazyka", **Sborniki I** (1916).

[16] Viktor Şklovski, "Art as Technique", **Russian Formalist Criticism,** s. 11-13.

dart dile yöneltilmiş örgütlü bir saldırıdır."[17] Tinyanov'a göre bu "saldırı" standart dilin, a) ses dokusunu bozarak, b) sözdizimini bozarak, c) standart dildeki kelimelerle sözlerin bütün bildirici anlamlarıyla yananlamlarını etkili hale getirerek gerçekleştirilir.[18] Ama bu ancak eşzamanlı bir kesit üzerinde yeralan ses dokusunun, sözdiziminin, anlam ilişkilerinin bozulmasıyla gerçekleşebilir. Çünkü standart dilden sapmalar sonucu ortaya çıkan yeni kullanımlar bir süre sonra benimsenerek yerleşik şiir diline girince dilin yadırganmayan bir parçası olacağından, şiir dilinde yeni sapmalara ihtiyaç duyulmaya başlayacaktır. Bu [dilden] sapma -[dile] yerleşme ilişkisi böylece sürüp gidecek, bir başka deyişle, dilde yeni eşzamanlı kesitler oluşacaktır. Öyleyse standart dil-şiir dili ilişkisi sürekli gözden geçirilmesi gereken bir değişkenlik, bir kaypaklık gösterir. İşte şiir dili, şairin bu değişken süreci sezmesi, neyin eskiyip neyin şiire taze bir soluk aldıracağını sezmesiyle oluşturulacaktır. Türk şiirinden, edebiyat tarihine malolmuş bir örneğe bir daha bakalım. Orhan Veli'nin Türk şiirine getirdiği tazelik bugün 1940'tan önceki şiirin yapısı bilinmeden anlaşılamaz. Şiirin belli bir konusu, belli bir söz dağarcığı olamayacağını göstermiştir Orhan Veli. Sözgelişi, standart dilden aldığı, sıradan bir kelime, "nasır", o güne kadarki şiirde rastlanmayan bir işlevle **Kitabe-I Seng-I Mezar** şiirde kullanılmıştır. Oysa bu kullanım o zaman işlevseldi. O zamana kadar "şairane" sayılmadığı için şiire girmeyen pek çok kelime Orhan Veli'yle birlikte şiire girmiş, kelime kısıtlaması yolundaki engeller aşılmıştır. Ama Garip şiirinin işlevini tamamlamasıyla, 1950 kuşağının temsilcileri şiir dilinde başka bir yenilik ihtiyacı duymuşlar, böylece "İkinci Yeni" diye adlandırılan şairlerin ürünleri ortaya çıkmıştır; bu, yeni bir eşzamanlı kesittir Türk şiirinde.

Şair standart dili dönüştürürken nesnel dünya ile sözde o nesnel dünyayı dile getiren sanat nesnesi arasındaki ilişkinin kavranılmasını zorlaştırır, aradaki bağ bulanıklaştığından, nesneleri algılamamız için geçecek zaman da, biçimciliğin terimiyle, **uzatılmış** olur. Burada "uzatma"yı sadece zamana bağlı bir süreç diye düşünmemek gerekir, nesneyi **anda** yoğunlaştırmadır bu aslında. Sanatta algılatma sürecinin uzatılması başlıbaşına bir amaçtır. Uzatma sonunda ortaya çıkan sanat nesnesi dış dünyadaki nesneleri yansıtıp yansıtmadığı sorusunu geçersiz kılan bambaşka bir varlığa, âdeta bir kendilik'e **(entity)** kavuşur. Maddî varlık dayanağıyla olan bütün bağlarını koparmış, kendisini gerçekleştiren eserden ayrı düşünülemeyecek, ancak eserin kuruluşu içinde anlamlandırılabilecek, kendine yeterli bir sanat nesnesidir artık. Bu sanat nesnesinin konumundan gerçek dünyaya bir daha dönüp bakma gereği duyulmaz; okur nesnel gerçeklikle sanat gerçekliği arasındaki sözde benzerliği bu aşamada artık büsbütün yadırgayacağından, sanat nesnesini, nesnenin dış dünyadaki "benzerini" olduğundan daha farklı bir gözle -daha doğrusu, bilinçle- görecektir. Sanat ile gerçeklik arasındaki uzaklık kapatılamayacak ölçüde açılınca, aralarında benzerliklerden daha çok benzemezlikler, karşıtlıklar bulunduğu görülecektir. Çünkü sanat nesnesinin maddî dünyadaki varlık dayanağının dayattığı alışkanlık kırılmış **(defamiliarisation)**,

[17] (anan) Terry Eagleton, **Theory of Literature: an Introduction,** (Mineapolis, 1983), s.2.

[18] Ann Jefferson, **"Russian Formalism", Modern Literary Theory: A Comparative Introduction,** ed. Ann Jefferson ile David Robey, (New Jersey, 1982), s.30.

''uzatma'' sürecinin varış noktasına ulaşılmıştır. Bütün bu süreçte, şiir söz konusuysa, ortak iletişim dili yerini şiir diline, başka türlü söylenirse, **dil** yerini **söz'e** bırakmış demektir.

Otomatikleşmeyi durdurarak standart dili dönüştürme, gene buna paralel bir mekanizmayla, algıyı uzatarak, nesnelerin zorladığı ''alışkanlığı kırma'' sürecinde ''edebî araçlar'' çok önemli bir işlev görürler. Gelgelelim, Şklovski bunu açıklarken, sanatı bir ''teknik'', eseri de araçların bir toplamı gibi ele alır.[19] Oysa eseri, metni, araçların bir bileşkesi gibi görmek daha doğru olurdu, çünkü somut bir yapı kendisini oluşturan ögelerin toplamından daha fazla bir şeydir. Burada da, şiirsel araçların kendisini değil, alışkanlığı kırma sürecindeki işlevlerini önemsemek gerekirdi. İmge, paralellik, karşıtlık, karşılaştırma, tekrarlama gibi araçlar başlıbaşına hiçbir değer taşımadıkları gibi, bunların birbirlerine üstünlükleri de yoktur, şiirdeki işlevleriyle değer kazanırlar ancak. Asıl bu işlevin önemsenmesi biçimci yaklaşımın özü açısından daha tutarlı olur. Nitekim Tinyanov, Şklovski'nin soy biçimci görüşünü bu doğrultuda geliştirerek, araçları değil, araçların işlevini vurgulamıştır.[20]

Araçların işlevi tek tek şiirler düzeyinde ele alınamaz. Bir şiirin eğretilemelerini, imgelerini, ses dokusunu çözümlemek pek önemli değildir. Tek tek şiirlerin içkin özellikleri yerine, bir dönemin şiirine ''edebîlik niteliği''ni sağlayan özellikler belirtilmelidir. Şiirler ayrı ayrı da incelenebilir, ama gözetilecek nokta o şiirlerin ilgili dönemin şiiriyle nasıl bir ilişki içinde oluştuğudur. Tinyanov bir metinde kullanılan araçların işlevini öne çıkan **(forogrounded)** ögeler ile göreneksel **(conventional)** ögeler diye iki bölüme ayırır. Metin bu iki tür aracı kendi içinde ya da gelenekle ilişkisi bağlamında barındırır; araçlar öne çıkma işlevini yerine getirebilmek için, araçların göreneksel işlevlerini ''kullanır'', onlara yaslanarak onları geriye iter **(backgrounding).** Alışkanlığı kırma işlevini üstlenen, metne kişilik kazandıran kullanımlardır öne çıkan ögeler.[21] Araçların göreneksel ögeleri ise, geçmişte ilkin yeni bir işlevle metne girmiş olsalar bile, kullanımları zamanla kalıplaşmış, dolayısıyla artık yadırganmayan, otomatikleşmiş ögelerdir. Artzamanlı bir eksenden bakıldığında, belli bir tarihî dönemde öne çıkan ögelerin bir başka dönemde göreneksel ögelere dönüştüğü görülür. Araçlara verilen yeni işlevler birer yenilik olma özelliğini çok uzun bir zaman boyunca sürdüremeyeceklerinden, edebî gelenekler değişime uğrayacaktır. Edebiyattaki gelişme ise, bir bakıma geleneğin dönüştürülmesinden başka bir şey değildir biçimcilere göre.

Biçimci eleştirinin metne bakışını iyi açıklayan ''öne çıkma'' terimini Türk şiirinden vereceğimiz örneklerle yorumlamayı deneyelim. İlkin Yahya Kemal'in şiiri üzerinde duralım biraz. Beyatlı bu yüzyılın başlarında Türk şiirine köklü

[19] Şklovski, **aynı yerde.**

[20] O'Toole ile Shukman, **Rusalan Poetics in Translation,** (Essex, 1977), C. IV, s.34.

[21] Rus Biçimcileri (öncelikle Tinyanov) ''öne çıkma'' terimini bir eserin ayırıt edici yönü, kimliği anlamında kullanırlar; oysa Mukarovski aynı terimi daha sonra, bildirici anlamı ya da kendisinden ayrı bir içeriği değil, kendi söylemini, ''anlatım edimini, söz ediminin kendisini'' öne çıkaran şiirsel söz anlamında kullanmıştır, bkz. Jan Mukarovski, ''Standard Language and Poetic Language'', **A Prag School Reader on Aeathetics, Literary Structure and Style,** ed. Paul Garvin, (Washington, 1964).

yenilikler getiren birkaç şairden biri sayılır birçok eleştirmence. Sanatçı şiirimizi yenilemeye girişirken geleneği incelemiş, Divan şiirlerinin geleneğe özgü ağdalı, terkipli söyleyişlerinden arınmış beyitlerle mısralarını, Türkçe söyleyişle biçim güzelliğini birleştiren bu şiir dağarcığını, yaratmayı düşündüğü yenilik için en verimli kaynak saymıştır. Gerek anlam gerekse deyiş bütünlüğünden yoksun olan Divan şiirinin şurasına burasına serpilmiş halde bulunan bu dağarcıktan şair hem bir anlam bütünlüğüne varacak biçimde yararlanmış, hem de Türkçe söyleyişi şiirinin tamamına hakim kılmıştır. Şimdi, şairin aruzla Türkçe şiir yazılabileceğini göstermesi olgusuna bakarsak, burada ses düzeyinde bir öne çıkma söz konusudur: Aruzun kalıplarında Beyatlı'nın yakaladığı Türkçe ses, öne çıkan, aruz vezninin kendisi (kalıpları, ritmi) ise göreneksel ögelerdir.

Yahya Kemal'in araçlara verdiği işlev ses düzeyinde öne çıkarken, Ahmet Haşim'in edebî araçlara sağladığı işlev anlam düzeyinde öne çıkar. Haşim'in sanatı üstüne bir inceleme yazan Şerif Hulusi şöyle diyor: "Sembolizmin tedailer [çağrışım] sanatını, Türk edebiyatının mecaz ve istiare sanatıyla birleştirmesini başaran o olmuştur."[22] Yazarın yargısını biçimci terimlerle yorumlayıp uygularsak, Haşim'in şiirinde Türk edebiyatının mecaz, teşbih, istiare sanatlarına alışılmış kullanımları dışında yeni bir işlev kazandırılarak, söz sanatlarının daha önceki kullanımları **geriye itilmiş,** yeni bir kullanımla üretilen çağrışımsal anlam **öne çıkarılmıştır.** Ama bu, söz konusu araçların kendiliğinden yerine getirdikleri bir işlevin ürünü değildir. Haşim'in şiiri, Divan şiirindeki söz sanatlarıyla sembolizme özgü çağrışım tekniğinin "toplam"ıyla açıklanamazdı; ortadaki ürün, geleneksel şiire de, sembolizme de indirgenemeyen bir bileşkedir.

Bir şiirde (metinde) birden fazla, üstelik ayrı düzeylerde öne çıkma durumları da gözlenebilir. Gene Yahya Kemal'in şiirine dönelim. Onun şiirinde bir anlam bütünlüğüne varılmasında, anlam düzeyinde de bir öne çıkma söz konusudur; bu bütünlüğün elde edilmesine karşılık, Divan şiirindeki parçalanmış anlam -anlamın beyitle sınırlı oluşu- geriye itilmiş, göreneksel bir öge olarak geçersiz kılınmıştır. Bir başka deyişle, geleneğin geri planında yaşayan, beyit ya da mısra çerçevesindeki Türkçe söyleyiş şiirin tamamına hakim kılınarak bir anlam bütünlüğü içinde öne çıkarılmıştır. Tinyanov'un standart dilden sapmanın üçüncü şekli diye gösterdiği sözdizimsel sapma paralelindeki sözdizimsel öne çıkma için ise, Türk şiirindeki en tipik örnek, dilbilgisi kurallarını çiğneyen, sözdizimini bozan, fiillere, sıfatlara, isimlere yeni dilsel işlevler yükleyen "İkinci Yeni"ci şairlerin ürünleridir.

Buraya kadar söylenenler özetlenirse, dilin kullanımında iki aşamalı bir dil-söz ilişkisi yürürlüktedir. Birinci aşamada, standart dil-şiirsel (edebî) dil ilişkisi söz konusudur; edebî dil, yapısı gereği, standart dilden bir sapmadır. İkinci aşamada, şiir dili şiir diliyle ilişkidedir; şiirdeki yerleşik düzenin bir parçası haline gelen dil ile, yerleşik düzeni sarsmayı amaçlayan eğilimler karşı karşıyadır. Bu aşamada geriye itilen şiir dili standartlaşmıştır artık. Dil-söz ilişkisi edebî araçlara uygulandığında, göreneklerle onları kuşatan gelenek-

[22] Şerif Hulusi, **Ahmet Haşim,** (Ankara, 1967), s.32.

ler bir yandadır, o edebiyat ortamının göreneklerle çizili ufkunu küçük sapmalarla da olsa genişletip geleneği yenileme doğrultusundaki yönelişler öbür yanda. Söz konusu kavram çiftinin sadece artzamanlı bir çizgi üzerinde uygulanması ise biz historisist bir yaklaşıma götürecektir. Biçimci eleştiri için sanatın başlıca amacı alışkanlığı kırmaktı; bu amacı gerçekleştiren sanat eserleri, dildeki, gerçekliğin algılanışındaki, bir de edebiyat geleneğindeki alışkanlıkları kırar. Dildeki alışkanlık söz'le, gerçekliğin algılanışındaki alışkanlık algı sürecini uzatmakla, geleneğin alışkanlığı da edebî araçlara yeni işlevler verilerek kırılır.

ANLATI METİNLERİNDE BİÇİMCİLİK

Buraya kadar gözden geçirilen terimler öncelikle şiir eleştirisi çerçevesinde söz konusu edilmişse de, bunlar yalnız anlatı metinlerinin değil, bütün bir sanatın işlevi gözetilerek kullanılmıştır biçimcilerce.[23] "Alışkanlığı kırma" terimini ele alalım. Bir anlatı metninin anlatım tekniğini belirleyen başlıca etmenlerden biri görüş açısıdır; Şklovski, Tolstoy'un **Kholstomer** adlı hikâyesinde olayın bir atın gözüyle anlatılmasını başlıbaşına bir alışkanlığı kırma süreci olarak görür. Şklovski'ye göre, biçimin kendisi bir alışkanlığı kırma etmeni olduğundan araçlar da otomatikleşmeye mahkûmdur.[24]

Burada akla gelen soru, alışkanlığı kıracak edebî işlevin elde edilmesi için eserde uygulanan tekniğin yeterli olup olmadığıdır. Görüş açısının konumu, bağımsız, tarafsız bir araçtır aslında. Bu araç, amaçlanan işlevi görecek şekilde kullanılamıyor, algıyı uzatmıyorsa, istenilen etki sağlanamamış demektir. Araçlar ne kadar yeni olursa olsun, eser gene de gerçekliğe yollanan göndergelerle anlamlandırılacak bir düzenlilik içinde olabilir; metin gerçeklikte gözlenen yaşantılar düzeyinde izlenimler uyandırıyorsa, dış dünyanın gözlemle kolayca farkedebileceğimiz olgularını yansıtıyor demektir. Bir yazar yeni bir aracı teke tek, basit bir soyutlama işlemiyle kullanırsa "röportaj" diyebileceğimiz bir türe de kayabilir. Ama görüş açısının kullanım şekli gerçekliğin algılanışını zorluyorsa, o zaman bu kullanımın esere sağladığı yoğunluğun derecesini tartışmak gerekir. Ortada gerçekten "edebî" bir metin varsa, metnin edebîlik niteliği sadece araçların gücüne bağlanamaz.

Şklovski'nin eksikleri bir bakıma soy biçimciliğin eksikleridir. Tinyanov'un şu sözleri biçimciliğin bu konudaki yaklaşımının düzeltilmiş şeklini yansıtır:

> *Sistem, değerleri birbirine eşit ögeler arasında kendiliğinden, serbestçe oluşan bir alışveriş değil, belli bir ögeler kümesinin öne çıkmasını ("ağır basmasını"), bir başka kümenin de parçalanmasını gerektiren bir şeydir, bir eserin edebiyat ürünü olması, edebî işlev kazanması da bu ağır basan şeyle gerçekleşir.*[25]

Bununla birlikte, soy biçimciliğin bağımsız araçlara tanıdığı ayrıcalık büsbü-

[23] Rus Biçimciliğinin anlatı metinlerine yaklaşımı için asıl V. Propp'u gözden geçirmek gerekir. Ama Propp'un eseri Türkçeye çevrildiğinden, burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

[24] Jefferson, **aynı yerde**, s.20-26.

[25] (anan) O'Toole ile Shukman, **aynı yerde.**

tün temelsiz değildir. Çünkü bu, modern sanatın "biçim" yeniliği arayışının eleştirideki bir uzantısıdır bir bakıma. Mekanik bir şekilde söylersek, sanatta biçimin içeriğin önüne geçtiği durumlar da görülmüştür. Sanatta kimi yenilikler önce katıksız bir "biçim" denemesi olarak ortaya çıkmış, hattâ kimi sanatçılar işlevsiz, kötü bir "biçimcilik" örneği vermişlerdir. Bu tür "biçimci" denemeler asıl anlamına zamanla, sanatçının kullandığı araçlara gerçek bir edebî işlev kazandırmasıyla kavuşmuştur. Diyebiliriz ki, Rus Biçimcilerinin "biçim"e verdikleri önem, modern sanat eleştirisine açılan bir kapı niteliğindedir.

Rus Biçimcileri özgül olarak anlatı metinlerini değerlendirirlerken **fabula-syuzhet** ilişkisini ölçüt alırlar. Anlatı ürünleri, sunulan olay ile olayın sunuluş biçimi (olay örgüsü) olarak iki düzeyde çözümlenebilir. Rusça **fabula** terimi, anlatılan olayı ya da olaylar dizisini, hikâyeyi, ama asıl kronolojik düzende anlatılan hikâyeyi içerir; **syuzhet** ise, olayların, hikâyenin düzenlenme şeklidir. Bu terimlerin ilki, **dil,** ikincisi **söz** karşılığı olarak düzyazıya uygulanmış gibidir burada; gerçek bir olaydan yola çıkılarak yazılmış bir hikâyenin "edebî" olmayan malzemesi bu bağlamda "standart dil"in, yazarın bu gerçek olayı soyutlama düzeyi ise "şiir dili"nin karşılığıdır.

Syuzhet fabula'ya karşı alışkanlığı kırma işlemini yerine getirmekle görevlidir. Syuzhet'e bağlı araçlar hikâyenin anlatılmasına engeller çıkarmayı sağlar, hikâyeyi zora sokar, zora sokarken de ilgiyi olay örgüsüne çeker. Bu süreç içinde eylem değil, eylemin nasıl anlatıldığı **öne çıkmaya** başlar. Biçimciler fabula-syuzhet ilişkisinin burada açıklanan etkileşimine en iyi örnek olarak Sterne'nin **Tristram Shandy**'sini göstermişlerdir.[26] Bu eserde hikâyenin anlatımı syuzhet'in yararına olarak hep engellenir, öyle ki roman kahramanının büyüyüp yetişkin bir insan oluşunu bile göremeyiz. Olayların akışı hikâyeyi askıya alan türlü ayrıntılarla yorumların araya girmesiyle kesintiye uğratılır. Görüş açısının bir merkeze değil de, çeşitli anlatı kişilerinin konumlarına yerleştirildiği, örneğin bir Faulkner'ın kimi metinlerinde syuzhet fabula'yı sadece zorlamaz, aynı zamanda hikâyenin tam anlamıyla kavranılmasını da engeller, ya da yazar sonucu okura bırakır. Hikâye ortadan kalkmış, yerini olay örgüsü almıştır; şiirde dil'in yerini söz'e bırakmasına paralel bir özelliktir bu.

GELENEK KAVRAMI-SONUÇLAR

Biçimci eleştirel yaklaşımın temeli, sanatçının "edebî sistem"e getirdiği yeniliğin çözümlenmesine dayanır. Buna göre, edebiyattaki bütün gelişme, eski ile yeni arasındaki sonu gelmez çatışmanın ürünüdür. Edebî dil, edebî araçlar, edebî gerçeklik bu çatışmayla değişir, yenilenir. Biçimciliğin terimleri de bu ikili çatışma ilişkisinin çeşitli düzeylerini yansıtır. Biçimcilerin kullandıkları terimler, "eski"yi ya da "yeni"yi temsil etmelerine göre, karşılıklı olarak şöyle kümelendirilebilir:

[26] Şklovski, "Tristram Shandy" **aynı yerde.**

	ESKİ/VERİLMİŞ	YENİ/DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ
DİLDE	dil	söz
	standart dil	şiir dili
	yerleşik "edebî" dil	dönüştürülmüş dil
ARAÇLARDA	göreneksel (geriye itilen) öge	öne çıkan öge
	edebî olmayan dizilerin malzemesi	edebîlik niteliği
	edebîlik niteliğini yitirmiş nitelikler	edebîlik niteliği
	gelenek (sistem)	metin(ler)
GERÇEKLİĞİN ALGILANIŞINDA	edebiyat dışı gerçekliğin algılanışı	uzatılmış algı ⟶ edebî gerçeklik
	otomatikleşme	alışkanlığı kırma

Edebî gelişme eskiyle yeninin çatışmasıyla sağlandığına göre, eleştiri ancak geleneğin incelenmesiyle sağlam bir temele oturabilir. Gerçi genel anlamıyla geleneğin payı eleştiride her zaman gözönünde tutulan bir etmen olmuştur, ama metinlerin iç donanımlarının zaman içinde uğradığı dönüşümler bağlamında bir gelenek kavramı ilk kez biçimcilerce tanımlanmıştır. Biçimciler gelenek sorununa T.S. Eliot'un "Gelenek ve Bireysel Yeti" adlı yazısının yayımlanmasından daha önce eğilmişler, üstelik, edebî gelenek kavramını ondan çok daha sistemli bir şekilde irdelemişlerdir.

Biçimciliğin gelenekten ne anladığını açıklarken şöyle diyordu Eikhenbaum:

> *Bir kimse "edebiyat geleneği"nden ya da "edebî süreklilik"ten söz ettiğinde (...) çoğu kez, belli bir edebiyat dalının eski yeni temsilcilerini birleştiren düz bir çizgiyi kasteder. Sürüp giden düz bir çizgi yoktur; bir çıkış noktası, bilinen bir noktadan uzaklaşma söz konusudur daha çok. Her edebî süreklilik her şeyden önce bir mücadele sonucudur, eski değerleri yıkarak yeni ögeleri inşa etme mücadelesidir bu.*[27]

Bu uzaklaşma, bu mücadele nasıl gerçekleşir? Yazar gelenekten belirli "kanunlaşmış" **(canonized)** biçimleri devralır, ama gördüğü iş yalnızca bu biçimlerin bir benzerini üreterek geleneğe eklemek değildir. Yazar içinde yeraldığı geleneği hem bilecek, değerlendirecek, hem de ondan koparak, onu dönüştürüp yeni bir yola sürükleyecektir. O zamana kadar üretilen bütün malzeme yazarın elindedir, ama yazar kendi metnini üretebilmek için, **kanunlaşmış** yöntemleri parçalayan yeni bir yöntemle malzemesini yoğurmak zorundadır. Bu süreçte, ya gelenekte geriye itilmiş bir durumda saklı duran araçları yeni bir yolda işleyecek, ya eğlendirme, hoşça vakit geçirtme amacı güden ikinci sınıf edebiyata özgü araçları yeni bir düzen içinde kullanarak, el attığı malzemenin edebî değerini yükseltecek, ya da edebiyat dışı konuları,

[27] Eikhenbaum, **aynı yerde.**

malzemenin gerçek hayattaki işlevini dönüştürerek, edebî düzeye çıkaracaktır.

Biçimciler **avant-garde** edebiyatın metin türleri arasındaki eski hiyerarşiyi bozmasını da benimsemişlerdir. Buna göre, gelenek denince bütün bir edebiyat geleneği akla gelmelidir; şiir, roman, oyun vb. geleneklerinden ayrı birer olgu gibi söz etmek gelenek kavramını kısıtlamak demektir. Kullandıkları terimler de edebî metinler arasında herhangi bir ayırım gözetmediklerini gösteriyor. Biçimcilerin gelenek kavramı üzerindeki çalışmaları çağdaş eleştiri anlayışına bir katkı niteliğindedir. Başlangıçta değinildiği gibi, biçimcilerin gelenek konusunu ele alırken üzerinde durdukları "metinler arası bağlantı" sorunu günümüzün geçerli eleştiri yöntemlerini derinlemesine etkilemiştir; örneğin Roland Barthes, Michael Riffaterre gibi göstergebilimciler, Jacques Derrida, Julia Kristeva gibi yapısalcılık sonrası dönemin kuramcıları edebiyat ürününün gerçeklikten değil, öbür edebiyat metinlerinden kaynaklandığını ileri sürerlerken,[28] farklı bir anlayışın temsilcisi olan, alımlamacı Hans Robert Jauss da eski metinlerin yeni metinler içinde yer aldığını göstermeye çalışmıştır.[29]

Görülüyor ki, biçimci gelenek kavramının ortaya konuluşunda, geleneğin hangi şartlar altında dönüştüğü araştırılmamış, edebiyattaki bütün gelişme geleneğin iç dinamizmine bağlanmıştır. Biçimciliğin gücü de eksiği de buradadır: Biçimciler "edebî sistem"in görece özerkliğini görmüşler, buna karşılık, sistemin tarihî dönemle, toplumsal hayatla ilişkisini reddetmeseler bile, bu sorunu konu dışı bırakmışlardır. Bununla birlikte, bu eksiklik bazen, "biçimcilik"i daha çok haklı çıkarabilecek şekilde, bir eksiklik olarak kendini göstermeyebilir. "Gelenek" konusu ele alınırken çoğu zaman sözü edilmeyen, "kapalı gelenek" diye adlandırılabilecek başka bir gelenek türü daha vardır. Sistemin iç örgütlenişini "yakın çekim"le incelemeyi öngören biçimci kuram, toplumsal hayatla bağı zayıf, duruk tarihî dönemlerin ürünü olan, "dışa kapalı" geleneklerin evrimini ortaya çıkarmak için bir çerçeve yaklaşım sağlayabilir. Çünkü bu tür geleneklerin çözümlenmesinde en büyük zorluk, tek tek metinlerin iç donanımları ile gelenek arasındaki bağın gösterilmesindedir.

Toplumsal hayatla bağı zayıf, kapalı bir gelenek içinde oluşan Divan şiirini düşünelim. Divan şiiri genellikle, ilk şairinden son şairine kadar değişmeyen bir gelenek, bir "düz çizgi" gibi ele alınır. Oysa hiçbir edebî gelenek bu ölçüde durağan olamaz, Eikhenbaum'un dediği gibi, bir "mücadele"nin sonucudur gelenek. Divan edebiyatında da bir gelişme gözlenebilir; dışardan bakıldığında hemen farkedilebilen, hızlı bir gelişme değildir elbette bu, ama küçük kopmalarla ilerleyen bir değişme sürecinin varlığı da bu şiiri içerden bilenlerin daha iyi farkettikleri bir özelliktir. Yakın okumaya dayanan bir metin incelemesi ile metnin gelenekle bağını ortaya çıkarmaya yarayacak araçlar, yöntemler geliştirilmesi, Divan şiirinin doğrultusunu açıklayabilir. Yalnız, metinlere eğilmeden önce, Divan şiirini tarihî temeline oturtmak, bu şiirin arka planındaki dünya görüşünü anlamak için, tarihçî eleştiriden yararlanılma-

[28] Robert Scholes, **Semiotics and Interpretation**, (Yale, 1982), s.145.

[29] Hans Robert Jauss, **Literaturgeschichte als provokation**, (Frankfurt, 1970).

lıdır. Bundan sonra, biçimci yaklaşımla, ilk adım, göreneksel ögelerin - geleneğin dayattığı kullanımlar, klişeler, aktarmalar, mazmunlara bağlı haşviyyat vb.- ayıklanmasıdır; daha sonra, şairin öne çıkardığı ögeler ile, bunların hangi düzeyde öne çıktığı ayırt edilir; en sonunda da bunların gelenekle bağı araştırılır.[30]

"Otomatikleşme", "alışkanlığı kırma", sanatın işlevini, onun dönüştürücü gücünü açıklamak için üretilmiş değerli birer terim niteliğinde. Jauss'a göre, "otomatikleşme sıkıca sarılmamız gereken bir vargıdır."[31] Tony Bennett'in belirttiği gibi,[32] "otomatikleşme" ile Althusser'in "ideoloji" kavramı arasında büyük bir yakınlık vardır. Althusser'in "bilimsel" kavramının karşıtı anlamında kullandığı ideoloji kavramı, öznenin ("taşıyıcı"nın) gerçeklikle kendisi arasındaki ilişkiyi zihninde tasarlamasını sağlayan, doğru ya da yanlış diye yargılanamayacak, maddî bir güçtür.[33] Althusser'e göre "gerçek sanat"ın işlevi, ideolojinin sağladığı hammaddeyi işleyip dönüştürerek "estetik etki" yaratmak, varolan ideolojiyi, ideolojinin gerçekliğinden uzaklaşarak "görünür kılmak"tır; sanat, edebiyat, kendine özgü bir gerçeklikle uğraşmaz, işleyip dönüştürdüğü nesne, ideoloji ile gerçeklik arasında kendiliğinden yaşanan ilişki ya da ideolojinin somut yaşantısıdır; sanatın görevi ise, ideolojik düzeyde verilmiş olanın alışkanlığını kırmaktır.[34] Şklovski ideolojik hammaddenin sanat düzeyinde uğradığı dönüşümü "tanıma"nın "görme"ye dönüşümüyle açıklamıştı.

Biçimcilerin sanatı yansıtmacı olmayan bir bilgi temeline dayanarak açıklamaya çalıştıklarına daha önce değinilmişti. Biçimciler, edebiyatın, metin-gerçeklik ilişkisinin değil, metin-metin, metin-gelenek ilişkilerinin açıklanmasıyla incelenebileceğini söylemekle, yansıtmacı kuramlara açıkça karşı çıkmışlardır. Ama bu düzlemde, çok-katlı bir kuruluş olan edebiyat metninin yapısında barındırdığı anlamlandırma imkânlarından birinin "zihinde somut"lanma biçimini belirleyecek olan tarihî/toplumsal formasyonun bilinci ile bu etmene doğrudan doğruya indirgenemeyecek olan sanat eseri alımlayıcısının "öznelliği" -beğenisi, kavrayış gücü, kişisel eğilimler vb.- bir sorun olarak ele alınmaz. Biçimci kurama göre sanat eski ile yeninin uzlaşmazlığından doğuyordu. Oysa bir eserin getirdiği yenilik, yeniliğin sunulduğu tarihî anda sanatçının amaçladığı etkiyi uyandıramamış olabilir; o yeniliğin iyice farkedilebilmesi için, çeşitli tarihî, toplumsal, kültürel etmenler ile, edebiyatın kendi

[30] İsmet Zeki Eyüboğlu'nun **Bâki** (İstanbul, 1972) incelemesinin bazı bölümleri, sanırız, bu yaklaşım çerçevesine sığdırılabilecek bir eleştiri örneğidir. Yazar konuya eğilirken açığa vurmaktan sakınmadığı kimi önyargılarına, polemikçi diline rağmen, Bâkî şiirinin teknik özellikleri üzerinde durduğu sayfalarda sanatçının ayırt edici niteliklerini başarıyla gösterir. Eyüboğlu'nun çözümlemesi biçimci terimlerle açıklanırsa, Bâki'de ses düzeyinde bir öne çıkma söz konusudur; halk deyimlerine kazandırılan şiirsel işlev ile, fonemler arasındaki alışverişe dayanan bir iç ahenk ses düzeyindeki bu öne çıkmanın ögeleridir.

[31] Hans Robert Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", çev: Tevfik Turan, **Bağlam,** no. 2, 1980.

[32] Tony Bennett, **Formalism and Marxism,** (London, 1979), s.95-120.

[33] Louis Athusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,** çev: Yusuf Alp-Mahmut Özışık, (İstanbul, 1978).

[34] Althusser, **Lenin and Philosophy, and Other Esaays,** (London, 1979), s.203-220.

içindeki gelişmelerin okura ya da okur kitlelerine, eleştirmene ya da edebiyat tarihçisine ayrı bir bakış açısı kazandırması gerekebilir, bu da zaman ister. Sanatta sonradan yaygınlaşacak olan bir hareketin, bir akımın öncü bir sanatçının eserinde atılan ilk tohumları çoğu zaman farkedilemeyen yeniliklerdendir. Bu tür yenilikler, onları kavrayabilecek olgunlukta alımlayıcılarla karşılaştığında da, yeniliğin alımlanışı tarihî döneme göre değişebilir. Ayrıca, öyle eserler vardı ki, okur kitlelerince alımlanabilmesi için önce onları meslekten kişilerin -eleştirmen, edebiyat tarihçisi, öğretim üyesi- yorumlamaları gerekir; yorumcunun duyarlığı, kavrayış gücü işe karışır burada da. Bir başka çağ söz konusu dönemin kavrayış biçimini yadırgayabilir ya da geçmişte farkedilmeyen başka ögeleri ni **öne çıkarabilir.** Hattâ eser aynı dönemde ama iki ayrı toplumda ya da edebiyat ortamında ayrı tepkiler uyandırabileceği gibi -örneğin E.A. Poe'nun Amerikan şiirini değil de, Baudelaire'i etkilemesi gelecekte de apayrı gelişmelere yolaçabilir.

Demek ki, edebî ögeler metinlerin varlığında içkin nitelikler değildir. Edebiyat olgusunu kendine yeterli bir sistem olarak görmek, edebiyat metinlerini özneden yoksun, nesnel bir **biçim** haline getirir. Böyle olunca, bir metnin anlamı, öbür metinler ile gelenek dolayımından geçirilerek de olsa, kendisiyle anlaşılır, bir başka deyişle, biçimciler pozitivist yansıtmacılıktan kurtulmak isterlerken sonuçta ontolojizme kayarlar. Bu sonuç, Rus Biçimcilerini, okura sanat eserinin "içindeki", onun bir parçası olan anlamı edilgin bir nesnellikle arama görevini veren Anglo-Amerikan biçimcileriyle birleştirir; buna karşılık, nesnenin kendisiyle nesne hakkındaki bilgiyi aynılaştıran bütün epistemolojileri "ampirik" sayan Althusser'den de kesinlikle ayırır.

Biçimcilerin edebî ögeleri eşzamanlı bir kesitte verilmiş, onlara yönelen öznenin kavrayış gücünü de aynı şekilde verilmiş saymaları, edebiyatı edebiyat kılan özelliklerin ancak belli bir zaman kesiti içinde geçerli olabileceği anlamına gelir ki bu, sanat eserinin eski-yeni çatışması içinde kolayca tüketilebileceğini ileri sürmek demektir. Oysa biliyoruz ki, gerçek sanat ürünleri, içinde doğdukları tarihî/toplumsal gerçeklik ortadan kalktıktan, söz konusu edebî ortamın edebî beklentileri karşılandıktan çağlar sonra bile, sanatın özü gereği, taşıdıkları anlam boşluklarının somutlanmasıyla yaşamaya devam eder.

Biçimciler edebiyattaki gelişmenin toplumsal gelişmeye bağlanamayacağını göstermişlerdir, ama bu iki gelişme türü arasında nasıl bir ilişki olabileceğini açıklamaya çalışmamışlar, bunu bir sorun olarak görmemişlerdir. Edebiyatta yeniliklerin sistemdeki gelişmeyi ne yönde etkilediği sorusu üzerinde de durmamışlar, yeniliği basit bir olgu, mekanik bir ihtiyaç gibi ele almışlardır. Oysa edebiyat sistemi araçların yer değiştirmesi, kaydırılması ilişkisiyle açıklanamaz sadece. Bir metnin bütün özelliği sistemin geriye itme-öne çıkarma basıncıyla açıklanırsa, o metne yalnızca araçsal bir değer biçilmiş olur. Bir eser yazıldığı günden başlayan hayatı içinde, taşıdığı anlam imkânlarından birini somutlayacak olgunluktaki sanat gözlemcilerine kavuştuğu, hattâ zihinde, yaşantıda gerçekten somutlandığı bir tarihî dönemde bile, sadece araçsal işlevleriyle değerlendirilirse, o eserin bütün bir okur kitlesi katında kazandığı tarihî, toplumsal anlam bir kenara itilmiş, ona yalnızca araçsal, teknik, "biçimsel" bir değer biçilmiş demektir.

Burada bir de biçimcilik ile Sovyet Marxizmi arasındaki uzlaşmazlığa kısaca bir göz atmak gerekir. Neydi bu anlaşmazlığın başlıca nedenleri? En önemlisi, yansıtma sorunu. Gerçi bu, ilk bakışta sanatın epistemolojisiyle ilgili, felsefî-estetik bir konudur, ama, uygulamada, sanatın toplumsal bir işlevi olup olmadığı sorununu gündeme getiriyordu, hele konu polemik alanına çekildikçe siyasî-ideolojik bir tartışmaya dönüşmesi kaçınılmazdı. Nitekim öyle olmuştur; biçimciler Marxizmin sözcülerine karşı pek az yazı yayımladıkları halde, sosyalistlerin biçimcilik üstüne yazdıkları polemikçi eleştiriler ciltler tutar.[35] Devrim öncesi dönemle devrimi izleyen ilk yıllarda, sanatın işlevine ilişkin Marxist görüşler bir sanat ya da edebiyat kuramı düzeyine çıkarılamadığı gibi, derli toplu bir şekilde ortaya konulup berraklaştırılamamıştı. Bundan dolayı, yaklaşık olarak 1925'e kadar biçimcilik hoşgörüyle karşılanmıştır; ancak, 1925'ten sonra sanat parti programı çerçevesinde siyasetin denetimine girmeye başlayınca, Marxist bir sanat kuramı oluşturulamamasının da etkisiyle, tutucu, bağnaz eğilimler sanat siyasetine hakim oldu. Bu ortamda, sanatın gerçekliği yansıtmadığı önermesinin anlamı, sanatın toplumsal, tarihî gelişmeden, devrimlerden, proletaryanın sosyalizmi kurma mücadelesinden etkilenmeyeceği olabilirdi ancak.

Biçimcilerle Marxistler arasındaki çatışmaların bu yansıtma sorununa bağlı alt-sorunlar üzerinde toplandığını söylemek pek yanlış olmaz. Biçimciler edebiyatın özerk olduğu düşüncesinden yola çıkarak bağımsız bir edebiyat bilimi kurmaya çalışırlarken, Marxistler edebiyatın bağımlılığını ileri sürüyorlardı; biçimciler edebiyat eserinin yapısını göreneksel biçim-içerik ilişkisi dışında inceleme yöntemini geliştirmeye yönelirlerken, Marxistler, son değerlendirmede, içeriği, toplumsal anlamı sorguluyorlardı; biçimciler bir eserde kullanılan araçların "edebî" işlevini eleştiri konusu ederlerken, Marxistler aynı ögelerin siyasî, ideolojik işlevini yargılıyorlardı. Diyebiliriz ki, Marxist sanat anlayışının o dönemdeki formülleridirilişi ile biçimcilik arasındaki iletişimsizlik tarihî bir sonuçtu.[36] O ortamda beklenebilecek en olumlu şey, resmî edebiyat çevrelerinin biçimcilere hoşgörüyle davranması olabilirdi. Troçki'nin 1922'de (ya da en geç 1923'te) yazdığı "Formalist Şiir Okulu ve Marxizm" başlıklı ilginç makale bu hoşgörünün mümkün olabileceği izlenimini de verir.[37] Ancak, 1925-1930 döneminde ortam bütünüyle değişecektir.

* * *

Rus Biçimciliğinin eleştiri tarihindeki yerini tam anlamıyla belirleyebilmek için gerekli araştırmaların tamamlandığı henüz söylenemez. Batı Avrupa'da yayımlanan çeşitli kaynak kitaplara, kapsamlı incelemelere, değerlendirme yazılarına rağmen, konunun incelenmesi de tartışması da sona ermemiştir.

Biçimcilerin en önemli niteliklerinden biri, **avant-garde** edebiyatın yönelişlerini görmüş, bunu eleştirel düzeyde değerlendirmiş olmalarıdır. Yenilikçi

[35] A.Hansen-Löwe **Der russische Formalismus,** (Viyana, 1978), s.442-455.

[36] Bakhtin'in eseri Marxizm-biçimcilik ilişkisi açısından istisnaî bir örnektir, Bakhtin ayrı bir yazının konusu olabilir.

[37] Leon Troçki, **Edebiyat ve Devrim,** çev: Hüsen Portakal, (İstanbul, 1976), s.151-169.

edebiyatta tekniğin, kurgunun, biçimin gitgide daha çok ağırlık kazanmasıyla, biçimcilerin eleştiriyi edebiyatın içsel ögeleri, içsel araçları üzerinde geliştirmek için harcadıkları çaba arasındaki bağ dikkate değer bir özelliktedir. Rus Biçimcilerinin ancak 1930'a kadar yazabildikleri, yani yenilikçi edebiyatın pek çok verimine o dönemde henüz yetişemedikleri, yetişebildiklerinden birçoğunu da o yıllarda okuyup inceleme fırsatı bulamadıkları düşünülürse, modern edebiyattaki gelişmeleri haber vermiş oldukları belki daha iyi anlaşılabilir.

Biçimciliğin asıl önemi şurada aranmalıdır: Biçimciler eleştiriyi başka bilimlerin ya da felsefenin bir gölgesi olmaktan çıkarmaya girişmişlerdir. Bu girişim, eleştirinin özerk bir bilimsel etkinlik olmasını öngörür; edebiyat ürününden çıkan bilgi edebiyata özgü bir bilgidir, bilginin özel bir türüdür; özerk bir bilgi türü özerk bir bilimin terimleriyle incelenebilir. "Edebiyatın edebiyat dışı dizilerle ilişkisi nedir?" sorusu bu düzeyde geçerli bir soru değildir. Çünkü biçimcilik bize, edebiyata "dış müdahale" nereden, hangi yoğunlukta gelirse gelsin, müdahalenin etkisinin edebiyatın kendi pratiğinde geçerli olan bir sistem tarafından değişime uğratılarak dönüştürüldüğünü göstermiştir. Edebiyatın işlevi, edebiyat metninin anlamı konusundaki tartışmalar aslında ancak bu aşamada başlayabilir. Tartışılması gereken, edebiyatın özerk bir alan olup olmadığı değil, edebiyata özgü bilginin daha yeterli bir çözümlemesi için bu aşamadan sonra ne tür kuramlar, yöntemler, kavramlar, terimler geliştirilmesi gerektiğidir.

Birinci Türk Tarih Kongresi 1932 -Türkçülükten Yurttaşlığa-

*Büşra Ersanlı**

Ulusçuluk ve pozitivizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemi tarihçiliğinin iki ana gücünü oluşturur. Her iki akımın da 19. yüzyıl Avrupası'ndaki genel siyasetin felsefî çerçevesini çizdiği açıktır. Ancak özellikle ulusçuluk, ahlâkî-pragmatik söylemde historiografi üzerindeki etkisini yitirmeye başlarken Cumhuriyet'in yeni Türk tarihçileri özellikle bu iki özelliği (Ahlâk ve faydacılık) ulusal tarihçiliğe yerleştirmede eşi bulunmaz araçlar olarak yeniden keşfetmişlerdir. "Tarih ve terbiye" yeni cumhuriyetin genç neslini yetiştirmede önemli bir slogan olmuş ve "bilim", bu sosyolojik dönüşüm için kaçınılmaz bir koşul olarak görülmüştür. Yani "bilimsel" "gerçekler" tarihi oluşturduğu gibi otomatik olarak "terbiye"yi yani milliyetçi terbiyeyi de köklendirecekti. Tabiî ki bazı gerçeklerle kısa vadeli "milli menfaatler" arasında çelişkiler olabilirdi, oldu da... Ama her çelişkinin, her eleştirinin, her uyuşmazlığın ulusçuluğu zayıflatacağını düşünmek, bunun için tedbir alıp bazı gerçeklere sansür getirmek her ne kadar olağanüstü hallerin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Ancak, olağan hallere dönemeyen zihniyetin hâlâ yaygın olması, "tarih terbiyesi" ile "bilimsellik" ve uzun vadeli "ulusal çıkarları" yeni baştan düşünmemizi gerektirmektedir.

Osmanlı tarihinin, daha geniş zamanlı Türk tarihi içinde önemli bir safha olarak görülmeye başlanması, ne yazık ki, aynı şekilde, Cumhuriyet tarihinin de daha geniş zamanlı Osmanlı ve genel Türk tarihi içinde görülmesi sonucunu doğurmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti tarihçileri uzun süre birçok yayınlarda ve hâlâ ders kitaplarında[1] Türk tarihini (Orta Asya ile efsanevî bağlantı + Atatürk Devrimleri) olarak algılamışlardır. Bu devrimlerin de bir süreç içinde sadece önemli bir safha olduğunu birçokları kabul edememiş hattâ bunu inançsızlık ve gericilik olarak görmüştür. Dolayısıyla da esas tarih eğiti-

* Boğaziçi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü doktora öğrencisi

[1] Günümüz lise dengi okullarda okutulan bir tarih kitabında "yeni tarih anlayışı" adlı bölümde şöyle denmektedir: "Türklerin Orta Asya'dan çıkarak dünyanın her tarafına yayıldıklarını, çoğu kez tarihin akışını değiştirdiklerini önemli devletler ve uygarlıklar kurduğunu bugün biliyoruz ve biz bu bilgileri Atatürk önderliğinde yapılan tarih çalışmaları ile elde etmiş bulunuyoruz." M.K. Su ve Prof.Dr.Ahmet Mumcu, Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, (Ankara, 1986), s.208.

mini şekillendiren bilimsellikten çok darbeci[2] bir tarih anlayışıdır.

BİRİNCİ TÜRK TARİH KONGRESİ 1932

Tek-parti dönemi tarihçilerini ele alırken özellikle Birinci Türk Tarih Kongresi çatısı altında toplanan ve bu dekor içinde önde gelen şahıslar arasında birbirinden farklı olanları seçtim. Amacım, samimiyetle "milli tarih"i geliştirmek isteyen bu kişilerin aynı kurum içinde olmakla birlikte kaçınılmaz farklı mayalarını ve eğilimlerini yakalamak ve zihniyet açısından hangi türün başı çektiğini saptamak, en azından varsayabilmektir.

Çalışmada özellikle vurgulanmak istenen, tarih çalışmalarının yürütüldüğü kurumların özerklikten koparılıp (örneğin Türk Ocaklarının kapatılışı), devletin partisi önderliğinde kurumsallaştırılmasıdır.[3] Sosyal bilim dallarının devlet eliyle kurumsallaşması üzerinde yapılacak bir araştırma ayrı bir çalışmadır ve şüphesiz bu meseleye ışık tutar. Ancak burada üzerinde durulmak istenen konu, siyasi iktidarın tarih alanında teşvikten öteye gitmesi ve aynı alanda farklı özerk kuruluşların hattâ "farklı yaklaşımların varlığını engellemek istemesidir." Tüm ayrışmanın, tüm muhalefetin sanki demokratik bir devlet içindeymişcesine Türk Tarih Kurumu içinde ve denetimi altında gerçekleşmesi beklenmiştir. Tabiî bu beklentinin esas gayesi tedrici olarak sorgulanamayan tek fikri benimsemekti -örneğin "Türk Tarihi ne zaman başlar" sorusunun efsanevi cevabı gibi- Böyle bir tutumun, farklı eğilimlere sahip olan tarihçilerin çalışmalarının zenginleşmesine, bilimsel nitelik kazanmasına ne

[2] Bugün hâlâ tarih bilimini bir kültür devrimi bağlamında geliştirmek isteyenler vardır: "Osmanlı ulemasının tarihi hatası, klasik Osmanlı kültürünü, bu kültürün artık arkaik olduğu bir dönemde hâlâ ciddiye alması ve bundan **devrimci bir şekilde kopabilecek cesareti** gösterememesidir. **Bugünkü Türk aydını ise, aynı hatayı yineleyerek Tanzimatçı tarih anlayışından kopmayı bir kültür devrimine dönüştüremezse tarihi yanılgısı ve sorumluluğu daha da ağır olacaktır.**" Taner Timur, **Osmanlı Kimliği,** (İstanbul, 1986) s.154-55.

[3] Türk Ocakları Kurultayı son toplantısından sonra dağıldı. Aksaray Murahhası Afet Hanımın 30 arkadaşıyla birlikte verdiği önerge kabul edildi (**Cumhuriyet** gazetesi 30 Nisan 1930) Türk Tarihi Tetkik Encümeni ilk ictimaını akdetti. Başkan M.Tevfik Bey (Reisicumhur Katibi Umumisi) İkinci Başkanlar Yusuf Akçura, Samim Rıfat ve Dr. Reşit Galip. (4-5 Haziran 1930) Recep Bey Fırka Katibi Umumisi oldu. (11 Mart 1931)
Türk Ocakları CHP'ye katıldı. Kurultay Halk Fırkası Kongresinden önce toplanacak. Ocaklar fırkanın birer hars şubesi olacaklar. İsim değişecek ve binalar Fırkaya devredilecek. (18 Mart 1931)
Gazi Hz'nin Beyanatı: "Türk Ocakları Halk Fırkası ile niçin birleştiriliyor? Milletlerin tarihinde bazı devirler vardır ki, muayyen maksatlara erebilmek için maddi ve manevi ne kadar kuvvet varsa hepsini biraraya getirmek ve aynı istikamete sevketmek lazımdır... Kuruluş tarihinden beri ilmi sahada halkçılık ve milliyetçilik akidelerini neşir ve tamime sadakatle ve imanla çalışan ve bu yolda memnuniyete mucip hizmetleri sevketmiş olan Türk Ocaklarının aynı esasları siyasi ve tatbiki sahada tahakkuk ettiren Fırkamla ve bütün manasıyla yekvucut olacak çalışmalarını münasip gördüm... Bu kararım ise milli müessese hakkında duyduğum itimat ve emniyetin ifadesidir. Aynı cinsten olan kuvvetler müşterek gayede birleşmelidirler" Yeni Türk Ocaklarının mesai tarzının da fırkaca tespit edileceği belirtilmiştir. (24-25 Mart 1931)
Birkaç gün sonra Yunus Nadi Başyazısında şöyle diyordu: "Yabancılar bunun altında yatan sebepler arıyorlar, halbuki bu basit bir tahakkuk. Bir kısım vatandaşların ayrı teşekküllerde milli hars arayacakları yerde bütün vatandaşların milli kuvvetleri temin etmeye çalışmaları pek tabiidir... Ocakların kendine mahsus vaziyetlerinde zamanla bir ayrılık, bir kenarda kalış gibi bir manzara ve mana hissolunmaya başlamıştı." (28 Mart 1931)
Bir süre sonra Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi Büyükelçiliğe atanmış ve 10 Nisan 1931'de Ocaklar Fırkaya resmen itihak etmişti. Ayrıca bkz. Mete Tuncay, **Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-31** (Ankara, 1981), s.295-303.

oranda katkıda bulunduğu tartışılabilir ve tartışılmalıdır da.

Kültür ve tarih kurumlarının otoriter bir devlet eliyle kurulduğu böyle şartlar altında tabiî ki şahısların önemi artar. İlk önce birbirlerine tamamen zıt olan iki tarihçi ele alınabilir: Fuad Köprülü ve Afet İnan... Çünkü her ikisi de evrensel düzeyde göze çarpmış belirgin tiplerdir. Daha sonra Rusya şartlarında azınlık olarak milliyetçilik ve Türkçülük akımlarından etkilenmiş hattâ bir ölçüde bu hareketin başını çekmiş olan Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Zeki Velîdî, Sadri Maksudi gibi kişiler grup olarak değerlendirilecek. En son olarak da popüler tarih yazılarının en önemli ve aynı zamanda en verimli temsilcisi olan Ahmed Refik üzerinde durulacak. Bu benzemezleri aynı çatı altında toplayan Birinci Türk Tarih Kongresi demokratik bir ortam yaratabilmiş midir? Otosansür ve özeleştirinin bu kongre şartlarında gerçekten incelenmesi gereken bir konu olduğu açıktır. Yukarıda sözü geçen tarihçilerin Kongre öncesi ve sonrası yani Cumhuriyet Halk Partisi tek-parti yönetimi öncesi ve sonrası çalışmaları onların tarihçiliklerini ne ölçüde belirlemiştir? Bunların çalışmalarındaki verimliliği ve olgunluğu 1930'ların "teşvik ve denetimi"ne bağlayabilir miyiz? Bu soruları yanıtlayabilmek önemli bir sorundur, zira, kanımca bitmeyen, dönüşemeyen bir zorlama vardır ortada...

Atatürk'ün tarih tezini[4] temsil eden romantik ve aynı zamanda pragmatik tutumun, 1910'ların ve 1920'lerin tarihçiliğinden farklı olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Necip Asım'ın, Fuad Köprülü'nün, Ahmed Refik'in ve Yusuf Akçura'nın ve diğer birçoklarının gerek Türk Ocaklarında gerek Osmanlı Tarih Encümeninde ve bunların çıkarttıkları dergilerde ve diğer yayın organlarında yürüttükleri milli tarihçilik, siyasi kurumlarla doğrudan bağlantılı olmadığı gibi denetimlerini de kabul etmediklerinden, yani gerçek özerkliğe sahip bulunduklarından[5] bazı açılardan geride olsa bile hiç kuşkusuz bağlantısızlığın getirdiği düşünce zenginliğine sahiptiler. Ve dolayısıyla bilimselliğe tabiat olarak daha açıktılar. Günümüzde, herşey 1930'larda başladı diyen yazarlar[6] sosyo-ekonomik ve kültürel dinamizmi takip etmeden bilimsel ta-

[4] Türk Tarih Tezini Bekir Sıtkı Baykal şöyle özetlemektedir: "Türk milletinin tarihi, şimdiye kadar tanıtılmak istendiği gibi yalnız Osmanlı Tarihinden ibaret değildir. Türk'ün tarihi çok daha eskidir. Türk sarı ırktan değildir, Türkler beyaz ırktan insanlardır. Bugünkü yurdumuzun sahipleri, eski kültür kurucuları ile aynı vasıfları taşıyan insanlardır. Ortaasyalıların torunları olan bugünkü Türkler dünya uygarlığını yaratan insanların soyundandırlar ve bu uygarlığa önemli katkılarda bulunmuşlardır. Dünya uygarlığı insanlığın ortaklaşa malıdır." **Belleten** Cilt XXXV, No. 140, Ekim 1971, s.539.

[5] Türk Ocağı Nizamnamesinin (1912) dördüncü maddesinde şöyle deniyor: "Ocak amacını elde etmeye çalışırken sırf milli ve sosyal bir vaziyette kalacak, **asla siyaset ile uğraşmayacak ve hiçbir vakit siyasi fırkalara hizmet etmeyecektir.**" Aktaran Y. Akçura, **Türkçülük**, (İstanbul, 1979), s.215

[6] Bkz. E.Ziya Karal, **Felsefe Kurumu Seminerleri** (Ankara, 1977), s.265-68 ve 257-58 Halil Berktay şöyle diyor: "Bizim kanımızca milli kurtuluş savaşı ve yeni Türkiye Devletinin kuruluşu, ülkemizde tarih'in bir bilim dalı olarak yerleşmesinde tayin edici rol oynamıştır." **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü** (İstanbul, 1983), s.13. Zafer Toprak ise aynı fikri başka bir biçimde savunuyor: "1930'lu yıllar Türk tarihçiliğinde çoğulcu bir dönem görünümündedir... 1930'lu yıllarda ideolojik yelpazenin daralmasına karşın, geçmişin yorumunda farklı yöntemlerin ele alınabilmesi, öte yandan Tarih Kurumu'nun (1935) idari ve mali açıdan görece özerk bir araştırma birimine dönüşmesi, tarihçiliğin ve bu arada arkeolojinin, diğer disiplinlere oranla önemli bir atılım gerçekleştirmesine neden olmuştur..." Sevil Atauz (derl.) **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi** (Ankara, 1986), s.433.

rih çalışmalarını ya Kurtuluş Savaşına bağlamakta ya da bununla beraber bir şeflik yaratısı olarak görmektedirler. Bilimsel tarihçiliğin bir şeflik yaratısı olduğunu düşünmek tarih çalışmalarını baştan tek yönlü görmekle aynı şeydir. Tabiî ki 1940'larda daha çok, 1950'lerde daha zengin, 1960'larda ve 1970'lerde daha olgun tarihçiler yetişmiştir. Ancak bu bir süreçtir, bu süreci kuvvetlendiren ya da zayıflatan etkenlerden sözedebiliriz ama bir süreci yaratan bir etkenden söz etmek oldukça sakat olsa gerektir. Örneğin siyasi demokrasinin tarihin bilimselleşmesiyle önemli bir etkileşimi olduğu Türkiye Cumhuriyeti tarihinde görülmüştür, ama bilimsel tarih anlayışı demokratik dönemden daha önce gelişmeye başlamıştır.

"SEN ÇALIŞ!": AFETİNAN

"Milli tarihçi" Afetinan'ın hikâyesi şöyle başlar: 1928'de Bayan Afet(İnan) Mustafa Kemal'e, "Türk ırkının Sarı ırka mensup bulunduğu ve Avrupa zihniyetine göre ikinci **(secondaire)** nev'i bir insan tipi olduğunu yazan Fransızca bir kitap göstererek, 'Bu böyle midir' diye sormuştur. Atatürk'ün verdiği cevap şudur: 'Hayır olmaz bunun üzerinde meşgul olalım, Sen çalış!' "[7] Gerçekten de Bayan Afet'i harekete geçiren bu talimat o güne kadar süregelen çalışmaları başka bir safhaya itmiş, milli şuuru aşılamak yönündeki misyoner tarihçilik gündeme gelmiştir. **Türk Tarihinin Anahatları** kitabının yazılması çalışmaları başlamış ve Kongrenin adımları atılmıştır.

Türk Ocakları Kurultayı Aksaray delegesi ve Ankara Müzik Öğretmen Okulu tarih öğretmeni Bayan Afet(İnan) "Türk tarih ve medeniyetini ilmi surette tetkik için hususi ve daimi bir heyetin teşkiline" karar verilmesi için 30 Nisan 1930'da önerge verirken Türk Ocaklarının kurultayı son toplantısını yapıyor ve dağılmaya hazırlanıyordu. Aksaray delegesi Afet Hanımın verdiği önerge kabul edildi ve Türk Tarihi Tetkik Encümeni kuruldu.

Afetinan'ın kendi yazıları ve hatıralarından da anlaşılacağı gibi Türk Ocaklarına girdiği ilk dönemlerde oldukça çekingendi. Tecrübeli ve bilgili tarihçiler yanında çalışmalarını yürütmek için kuvvete, dayanağa ihtiyacı vardı. Henüz yeni öğretmeye başladığı konularda Atatürk tarafından önemli bir misyonla yüklenmesi onun bu çekingenliğini ortadan kaldırması için önemli bir adım oldu. Kurultay'da, "hiçbirşey söylememeyi tercih etmesi"ne rağmen Atatürk ona "Bu mesele üzerinde çalışacak ve tarihten bahsedeceksin" demişti. Dolayısıyla Afetinan'ın tarihçiliğine damgasını vuran en önemli özellik Atatürk tarafından vazifelendirilmiş olmasıdır. Eski Türk tarihi, Türklük ve medeniyet konularındaki bilinçli abartmalar bu özellik ile doğrudan bağlantılıdır. Zira "milli şuuru kuvvetlendirmek" ana vazifesi o dönemde bu biçimde kavranmış, yurttaşlık için tarih esas saik olmuştur. Oysa Türkçülük alanında derinleştirilmesi gereken konuların çokluğu ve karmaşıklığı, bu aceleci yurttaşlık göreviyle basitleştirilmiş oluyordu.

Afetinan uzmanlaşmış bir tarihçiden çok bir kültür devrimi uygulayıcısı ya da tanıtıcısı olmuştur. Tarih çalışmalarının ve tarih tezinin örgütlenmesi için halkla ilişkiler diyebileceğimiz çabaları çok önemlidir. Yaptığı işler hiç de kü-

[7] Afet, "Atatürk ve Tarih Tezi" **Belleten**, cilt III, 1 Nisan 1939, sayı 10, s.243-246.

çümsenecek birşey değildir ancak özellikle Birinci Tarih Kongresi'nde eleştirilerin budanmasında ya da tamamen etkisiz hale getirilmesinde bir parti mutemedi gibi çalıştığından bilimselliği geciktirici bir rol oynamıştır. Afetinan'ı sadece romantik bir tarihçi olarak tanımlamak yeterli değildir, o herşeyden önce **görevli** bir **tarihçi**dir. Bu açıdan tarih tezinin etkisi kısa sürmüştür derken daha dikkatli olmalı, tarih devriminin yeni tip resmi tarihçilerini unutmamalıyız.

Afetinan, orta dereceli okullar için vatandaşlık bilgisi diyebileceğimiz türde birçok yazı yazmıştır. Bunlar içinde en bilinen ve işlevini en iyi bir biçimde yerine getiren hiç şüphesiz **Medeni Bilgiler** kitabıdır. Daha sonra yüksek tahsil için gittiği Cenevre üniversitesinde yazdığı tez "Türkiye halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi" ismiyle basılmıştır. Daha ziyade arkeoloji ve ırk sorunu üzerinde duran bu kitapta çeşitli iskeletler üzerinde kronolojik olarak iz sürme yoluyla Türkiye halkının geçirdiği siyasi evreler tespit edilmek istenmiştir.

Arı Türk ırkıyla sıkı bir bağ kurmak için Orta Asya'ya ve Tarih öncesine gitmek[8] zorunda kalan görüş Afetinan'ı da etkilemiştir. Bu bağlamda birçok yazısında fiziki ve tabiî coğrafyanın önemli bir yer tuttuğunu görürüz. Çünkü "Türklerin Orta Asya'dan çeşitli iklim nedenleriyle Batı'ya doğru göçü ve Avrupa halklarını meydana getirişi" bu yaklaşımın ana varsayımlarından biridir. Yararlandığı kitaplar da göç ve kaynaşma (asimilasyon) konuları üzerinde duran ve tarih öncesine ağırlık veren çalışmalardır. Özellikle yararlandığı isimler arasında tabii ki en önde Cenevre'deki profesörü E.Pittard olmak üzere R.Gerin, Je de Morman ve Prof. A. Rey yeralmaktadırlar.

Afetinan'ın birçok makalesinde, Türklerin önüne çıkmış herhangi bir tarihi engel ya da bir aksilik altında yatan derin bir "geri bıraktırılmışlık tezi" görmek mümkündür. Tarih öncesi hasetlerden ve geri bıraktırmalardan sözetmek tabii ki "Türk tarih ve medeniyetini ilmi bir surette tetkik" esasına uymuyordu. Ama onyıllarca Türk çocuğunun aklına çakılı kalan engeller, aksilikler ve karanlık güçler, solcuların da sağcıların da kusurlarını örten önemli birer silah oldular.

Afetinan'ın Osmanlı imparatorluğu ile ilgili yazıları oldukça azdır, bu alanda da herhangi bir konuyu derinlemesine incelememiş "Piri Reis" gibi bazı ilginç okuma parçaları kaleme almıştır. Bazı yazılarında da İmparatorluğu tasnif edilemez bir biçimde ilkesiz övgü ve yergilerle ele almıştır. Bir yandan Tanzimat aydınlarını eleştirirken (milli idealleri kavramadılar, tutucu idiler diye) bir yandan da Osmanlı imparatorluğunu çöküşe götüren bir hareket olarak görülmektedir milliyetçilik ve bundan bir dönüşüm olarak değil kaygı ve üzüntü verici bir çöküş olarak sözedilmektedir. Sanki hep Avrupa'lıların Osmanlıya bir haseti, Osmanlıların da sonraları ideallere sarılan evlatlarından Türklere bir garezi vardır. Bu duyguların çokça olduğu bir makale "Türk Osmanlı Tarihine Bir Bakış"dır.[9] Eski Türk Beyliklerinden biri Osmanlı Devletini kuru-

[8] Afet İnan, "Tarihten evvel insanların faaliyetleri ve ifâ ettikleri vazifeleri mütalâa" **Tarih Üzerine İnceleme ve Makaleler** (Ankara, 1960), s.9.

[9] Afet İnan, "Osmanlı Tarihine Bir Bakış ve Türk İnkilabı" **Ülkü**, Ekim 1937, C.10, s.99.

yor ve 600 yıl yaşatıyor ve bu siyasi hükümdarlık içinde öyle bir şey varki Osmanlı Türk'ü beğenmiyor, onu hor görüyor, Avrupalı da Osmanlıyı beğenmiyor. Osmanlı Avrupalıyı beğeniyor. Türk Osmanlıyı eleştiriyor. Avrupa Türkü barbar sayıyor, Osmanlı da Avrupa'nın yargılarını izlemeye çalışıyor. Mecburen Türk Avrupayı beğenmeye başlıyor. Tüm bu yargıları analizden uzak bir biçimde aktararak bağlantılardan tamamen uzaklaşan bir "mantık" bir yüzeysel keşmekeş, bir kaba yorum tarzı geleneksel leşiyor.

Afetinan'a göre Osmanlılık Türk tarihi içinde sadece "bir safha"dır. Bir bakıma doğrudur, fakat Afetinan'ın kendisi medeniyet tarihini açıklamak için gerekli olan kurumları şöyle tarif ediyor: "1. Bir cemiyetin, devlet kurmak için vücuda getirdiği siyasi, hukuki müesseseler askerî teşkilat ve mali sistem; 2. Ferdi ve sosyal hayattan doğan kültürel hayatı izah eden müesseseler; ve 3. Ekonomik hayatın safhaları(bütün)"[10] Tüm bu koşulları eldeki belgelerle tarih öncesi ve tarihin ilk zamanlarındaki Türk topluluklarında bulmak tabii ki imkansızdı. Dolayısıyla medeniyet tanımı ile amaç arasındaki çelişki bütün koşulları mevcut bulunan Osmanlı toplumunu ve ondan önceki yüzyılları incelemeyi kolaylaştırmakta ve gündeme getirmektedir. Kısacası Ziya Gökalp'in de özellikle bu konuda dediği gibi "Türk kavimlerinin asıllarını ararken mechulden malûme doğru değil mâlumdan meçhule gidilir".

Kaynakları yetersiz, çalışmaları başlangıç düzeyinde bulunan en eski ve daha eski zamanlara ulaşma konusunda bu derece ısrarlı olmak bir yandan yüzeysel yorumlara imkan tanıyor diğer yandan da efsanevi etkileri mümkün kılıyordu.

Önceki yıl Tarih Araştırmaları Oturumu üzerine bir yorum yapan Mehmet Genç, Türk tarihçiliğindeki en büyük eksiklerden birinin milli sınırlar içinde hapsolup kalması olduğunu gündeme getirmiş ve milli amaçla bile olsa Osmanlı toplumunu incelemek istediğimiz zaman o sınırlar içinde bulunan tüm ülkelerin tarihlerini ve yorumlarını gözden geçirmek gerektiğini vurgulamıştır.[11] Oysa tabiî ki eski en eski ve daha eski zamanlara hareket ederek, o dönemde Avrupalı bilim adamlarının daha yeni yeni araştırmaya başladığı ve pek büyük bir mesafe kaydedemediği konularda kolaycı yorumlar ve analizler yapmak hızla mümkün olacaktı.

Tarih ilminin dinamizmini açıklarken Afetinan bu dinamizmin "her çeşit vesikanın bulunuşu ve mevcut olması"na bağlamaktadır. Bulunan her yeni vesikanın dinamizmi arttırdığını vurgulamaktadır.[12] Dolayısıyla şahsen tarihçinin yorumu veya tahlili tamamen vesikalara tabidir. Vesikalar da yetersiz olunca iş tamamen zorlaşmıştır. Fuad Köprülü'nün bu konudaki uyarılarını daha sonra belirtmek üzere bu noktada, sadece pozitivizmin bu en kaba ve yalın kavranışına dikkat çekmek gerekir.

Tüm bu çalışmalar esas olarak tek bir hefede yönelmektedir: "Tarih tezini"

10 Prof.Dr.Afetinan **Tarih İliminin Dinamik Karakteri** (Ankara, 1956), s.6.

11 Mehmet Genç, **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, s.445.

12 Afetinan, a.g.y. s.7.

kuvvetlendirecek gerekli verileri elde etmek ve büyük bir çoğunluğu Türklerden oluşan bu topluma süreklilik ve dolayısıyla kimlik kazandırmak...[13] Kısaca tarih ile milli tarih bir sayılmakta ve yeterli görülmekteydi. Bugün karşımıza **Vatandaşlık Bilgisi** olarak çıkan Orta III. sınıf tarih kitabı ve I. ve II. sınıf tarih kitapları tam da bu zihniyetin ürünleridir. "Gerekli şuuru orta düzeyde hülasa ederek yeni nesilleri yetiştirmek dolayısı ile 'tarih nedir' dendiğinde 'tarih, nereden geliyoruz neyiz, sorusuna karşılık veren bilimdir...' Geçmiş ne kadar iyi öğrenilirse gelecekte başarı kazanmak o kadar kolay olur. Dost ile düşman iyi tanınır. Yanlışlıklar tekrarlanmaz... vs."[14] şeklinde açıklamalar yapılmaktadır. Yurttaşlık bilgisi ile tarih bilgisini eşit sayan bu anlayış Türkiye'ye özgü değildir. Örneğin Fransız Ernest Lavisse de tarih bilimini yurttaşlığa hizmet olarak ele almış ve kitapları en az 60 yıl Fransız nesiller yaratmıştır. Daha sonra aşırı milliyetçilikle suçlanarak müfredatta önemli değişiklikler yapmıştır.[15] Ancak bu tür tarihçiler kariyerleri sırasında ve bazen daha sonraları da özgün eserler vermişler ve konularını özellikle Fransız tarihinden seçmemişlerdir. Diğer ülkeleri öğrenmek ve geçmişlerini araştırmak 19. yüzyılda hem akıl olarak vardı hem de çeşitli özerk müesseseler tarafından destek görüyor, araştırmalar için gerekli olanaklar sağlanıyordu. Kısaca tarih sadece "milli tarih" değildi; yurttaşlığa hizmet etse de yurttaşlıktan ibaret olamazdı.

Oysa Türkiye'de Afetinan'ın ve benzeri tarihçilerin temsil ettiği "yurttaşlık-tarih ekolü" daha otuzlarda "milli" tarihçileri oluşturan bir meşale gibi görünmüş, neredeyse bilim adına "milli tarihçiler cephesi" kurulmuştu. Çizilen "ana hatlar"ın dışına taşmaya, zihinsel ve mantıksal açıdan meyli olanlar ise muhalefetin serbest olduğu yıllara kadar Türk tarih bilimine demokratik bir ortam içinde katkıda bulunamadılar. 1930'ların tarih dalındaki 'pluralizmi' aslında asimile edilmeye çalışılan benzemezlerin zorunlu biraradalığından ibarettir.

"MİLLİ TARİH"TE MÜNAKAŞA VE "MUHALEFET": FUAD KÖPRÜLÜ

M.Fuad Köprülü Cumhuriyet döneminin en eski, en tecrübeli ve aynı zamanda en çağdaş tarihçilerindendir. Edebiyatın çeşitli dallarında, Türk ve Osmanlı tarihi üzerinde birçok eserler vermiş, birçok dergileri yayın hayatına kazandırmış çeviriler yapmış bir tarihçidir. 1910'larda tahlilî edebiyat yazılarının yanısıra Hukuk fakültesine devam etmiş ve sosyal bilimlerin hemen her dalında makaleler yazmıştı.

Fuad Köprülü'nün gerek nüfusbilimi, gerek göçler, gerek hukuk, alanla-

[13] Afetinan, **a.g.y.**, s.4. "Atatürk'ün bilhassa istediği, yurdumuzun en eski medeniyetlerini meydana çıkarmak, bu suretle bugünkü Türkiye halkının tarih boyunca birbirleriyle ilgisini tesis ederek umumi Türk tarih ve medeniyetine, yeni ilmi araştırmalara göre ve Türk tarihini insicamlı bir şekilde yazabilmektir."

[14] Niyazi Akşit, **Milli Tarih, Ortaokul I** (İstanbul, 1986), s.1.

[15] Debre, Chevenement et Chanu, "Le Sentiment National Aujourd'hui" **Le Monde de L'Education**, Sept. 1983, Paris ve J.B.Duroselle, "L'Histoire Nationale, Element Essentiel de la Culture D'un Pays" **Colloque sur L'enseignement, Historiens et Geographes**, No.281, Nov. 1980.

rında birçok makalesi ve çalışması vardır. En ayrıntılı bir konuda dahi çağdaş metodu benimsediği ve kaba yorumlara yer vermediği anlaşılmaktadır. Mükrimin Halil Yinanç'ın "Tanzimattan Meşrutiyete Bizde Tarihçilik"[16] adlı makalesinde çağdaş olarak belirlenen çoğu tarih yazımı türleri Fuad Köprülü'nün çalışmaları arasında vardır. 1910'lardan itibaren ve 1930'larda Türk Tarih Kurumu çatısı altında "milli tarihçiler" cephesindeki önemli yerini muhafaza etmiş bilimsel ağırlığını ortaya koyabilmiş ve milliyetçi olmakla iktidar temsilciliğini birbirine karıştırmamıştır.

F.Köprülü Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tarih bilimine duyduğu saygı ile ortaya koyduğu muhalefeti oldukça zayıf kalmış ancak daha sonraları çıkardığı dergilerle ve tek parti iktidarının zayıflamasıyla tenkitleri daha büyük bir anlam kazanmıştır. Tarihçilikle siyaseti birarada yaşamakla beraberdar siyasi telkinlere teslim olmamanın kayda değer örneklerinden biridir. 1934'de kalame aldığı **Osmanlı Devletinin Kuruluşu** adlı kitabına yazılan önsözde Köprülü'nün analitik, sentetik bir bakış açısına kuvvetle hakim oluşu belirtilir.[17] Fransa'da yazdığı bu önemli eser Türkçeye 25 yıl sonra çevrilmiştir.

Belgeler onun için esas olarak birincil kaynaklar olmuştur. Fikir hayatında Fransız pozitivistlerinin rolü önemlidir. Türkçülüğünü sürdürürken romantik yazarlardan pek etkilenmemiş, bir bilim adamı olarak ülkesine daha kalıcı bir hizmet verebileceğini -o günkü zihniyetin tesirine- kavrayabilmiştir.. Bir tarihçinin en önemli araçlarından biri olan kontrol mekanizmasını kullandığı, makalelerinde anlaşılmaktadır. Türk ruhunu okşayan birkaç romantik Türkolog'un çalışmalarının etkisi altında kalmamış, kaynakların kontrolünü esas tutmuştur. Birinci Türk Tarih Kongresi'ndeki eleştirileri de tamamen bu nokta üzerinedir.

Zamanın ve ülke şartlarının tüm eksikliklerine rağmen daha 1910'larda yayınladığı çalışmalarda bu kontrol mekanizmasını çeşitli disiplinlerin yardımıyla sağlamış ve özellikle de Durkheim sosyolojisinin etkilerini edebiyat alanına getirmiştir. 'Türk Edebiyatın Menşei' ile ilgili yazısının girişinde şiirin menşeini anlatırken etnografi, sosyoloji, edebiyat ve mukayeseli tarih dallarından yararlanmak gerektiğini belirterek, edebiyat sosyolojisi yapmasa bile sosyal dinamizmin her alandaki tarihte ne denli önemli bir rol oynadığını bazı "nazariyeleri hülasa etmek"[18] yoluyla vurgulanmıştır.

Tenkid türünü çağdaş bir anlamda yayın hayatına sunan yine F.Köprülüdür. Birçok edebi eser üzerine tenkitleri vardır. Çeşitli tarihçilerle yaptığı tartışmalarla da eleştiri alanında zihinleri açmıştır.[19]

Birinci Türk Tarih Kongresi'nde, Atatürk'ün işareti ile başlayan tarih tezi

[16] **Tanzimat I,** (İstanbul, 1940), s.573-595.

[17] L.Febvre'den aktaran F.Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu,** "Önsöz", (Ankara, 1984), s.XX.

[18] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türk Edebiyatının Menşei" **Millî Tetebbular Mecmuası,** Cilt 2, sayı 4, Eylül 1331, s.2-78.

[19] Bu bağlamda Halil İnalcık, Köprülü'nün Zeki Velîdî Togan ile Osmanlı'nın etnik menşei üzerindeki tartışmasının ilmi katkılarından söz etmektedir. H. İnalcık "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü" **Türk Kültürü,** s.65, Mart 1968, s.290.

yolundaki çalışmalar sırasında tarihçilerin tutumları tayin edicidir. Bu açıdan hem mesleki kaygılar hem de siyasal eğilimler ortaya çıkmıştır. M.Esat Bozkurt'un açış konuşmasından sonra ilk tebliğ olan Afetinan'ın "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde" adlı konuşmasında romantik bir tutumla prehistorya ve protohistorya eğilimi ortaya çıkmıştır. Kullanılan kaynaklar Fuad Köprülü nazarında yetersizdir. Ancak bunu söyleyebilmek için kırk bin dereden su getirmek zorunda kalması ve her cümlesine "sizinle hemfikirim" diye başlaması eleştirisindeki önemi tam olarak su yüzüne çıkaramamıştır. Hattâ Afetinan'ın kaynaklarının sorgulanmasına infial duyanlar olmuştur. Bunlardan biri Hasan Cemil Bey'dir. F.Köprülü'ye göre "Türk tarihi hakkında şimdiye kadar Avrupa'da yapılmış olan tetkikat, itiraf etmelidir ki, henüz daha başlangıcında denebilecek bir haldedir". 'Türk' isim için zorunlu olarak ilk yazılı metinleri yani Çin metinlerini gözönüne almak zorunda bulunulduğunu, bunun ise bizi ancak VI ve VII asra götürebildiğini belirtmiştir. Aslında o dönemde bu kaynaklar daha çok az deşifre edilmiş durumdadır. Bunun eskisine gitmenin ikinci kaynaklarla sınırlı kalacağına işaret etmiştir. Vesikaların tarihi devirlere ait oluşu şimdilik Türk tezini prehistoryaya götürmeyi engellemektedir. Fuad Köprülü bunun da yapılabileceğine inanmakta ancak adım adım gidilmesini, aceleci ve hayalci olunmamasını ima etmek istemektedir. Bu tartışmada en önemli nokta kaynaklara karşı tutumdur. Bir tarihçinin kaynakları aşarak kaynaklara hakim olabilmesi gerektiğini bu tartışmadan çıkarmak pek zor değildir.

Ayrıca Kongrede birkaç kez objektivite ve sübjektivite üzerinde durmuş hayali bir biçimde bilimselcilikle kaba bir subjektivizmin aynı şey olduğunu imâ etmiştir. Hem Subjektif olmaktan çekinmeme hem de yeterli kaynak kullanma öğüdünü veriyordu.

Şöyle diyordu F.Köprülü:

> *...milli tarihimize ait bütün maddeleri, toplayıp bir araya getirmek ve sonra bunları, kendi idrakımızla, kendi gözümüzle, şuurumuzla terkip ederek yeni bir bina yapmak mecburiyetindeyiz. Dünyada her millet ne kadar maddi istiklaline mâlik olmak mecburiyetinde ise aynı derece ehemmiyetli olarak manevi istiklaline de mâlik olmak mecburiyetindedir. Tarihini yabancıların gözüyle gören bir millet mânevî esaretten kurtulmamış demektir.*[21]

Fuad Köprülü'nün bilimsel açıdan olgunluğa erişmesi Cumhuriyet döneminden öncedir, edebiyat üzerine yazdığı makaleler yaptığı çalışmalar ve tenkitlerde ortaya çıkmıştır. Halil İnalcık, Köprülü'nün daha 1910'lardaki faaliyetlerinden sözederken şöyle diyor: "Artık onu muharrir, münekkit, terbiyeci fakat herşeyden önce yaratıcı bir alim olarak karşımızda buluyoruz." "Yaratıcı Garp zihniyetinin önemini derinden kavramıştı. Bu zihniyetin bu memlekette yerleşmesine en çok o hizmet etti."[22]

[20] **Birinci Türk Tarih Kongresi**, s.42-47.

[21] **Birinci Türk Tarih Kongresi**, (İstanbul, 1932), s.47.

[22] Halil İnalcık, "Türk İlmi ve M.Fuad Köprülü" **Türk Kültürü**, s.289-294.

Osmanlı Devletinin Kuruluşu adlı eserinde gerek metod gerekse tahlil yönünden konuya sağlıklı bir biçimde yaklaşmakta, tek yanlı basit açıklamalardan özellikle kaçınmaktadır. Kitabın önsözünde bu tür subjektiviteyi sert bir dille eleştirir. Bu yola başvuran ve sosyolojiyi ya da felsefeyi kullandığını zanneden kişilerin asla tarihçi olamayacağını belirtir.[23] Onun hakiki tarihçiler olarak gördüğünü Lucien Febvre ve Marc Bloch gibi **Annalles** okulu temsilcileridir.

Osmanlı devletinin kuruluşunu açıklarken başlıca din olgusu ve onun yanısıra çokça gündeme gelen ırk olgusu üzerinde durmak Fuad Köprülü'ye göre hatalıdır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu Türklerini oluşturan örneğin, Hıristiyan Rumlarla Türklerin müslümanlaşmasıdır. Yani din de ırk da belli değişimler geçirmiş belli süreçler yaşamış olgulardır, bu açıdan da arı bir dinden ya da arı bir ırktan sözetmek zordur. Realitenin zaten çok karmaşık olduğunu belirten yazar Osmanlı kelimesinin esas olarak politik bir anlam taşıdığını vurgular. Demek ki Osmanlı'nın tayin edici niteliği özellikle başlangıcında ne dinî ne de ırkıdır, politik varlığı herşeyin başında gelir.

Tek yanlı açıklamalara karşı sürekli uyanıklık getirmeye çalışan Köprülü, Osmanlı tarihçiliği konusunda eleştiri yaparken Cumhuriyet tarihçilerini de -tabiî kendisini bunların dışında tutmadan- gözlerini dört açmaya çağırmaktadır.

> *Osmanlı sülalesinin medhiyeciliğini yapan eski Osmanlı tarihçileri bir hükümdar soyundan gelmedikleri muhakkak olan Osmanlı padişahları için tamamiyle muhayyel silsilenameler uydurdukları gibi bu devletin kuruluşu hadisesini de tamamen bir mucize halinde göstermek maksadıyla -Lejand silsilelerinden mürekkep tabiat üstü sebeplerle izaha çalışmışlardır.*[24]

Birinci Türk Tarih Kongresi'nde yaptığı uyarılar ne kadar üstü kapalı gözükse de bu açıklamaların bir parçasıdır. Osmanlı siyasi olgusu diğer Anadolu beylikleri ve Anadolu Selçuk tarihinin bir devamı bir bütün olarak ele alınacaktır ancak bu sefer mucizeler ve tabiat üstü nitelikler Türklere atfolunmayacak, gerçekler ilmi metodla araştırılacaktır.

Halil Berktay'ın Fuad Köprülü üzerine yazdığı kaynak yönünden kapsamlı çalışmada Köprülü'nün bilimselliğini, dönemine göre oldukça ileri bir noktada bulunuşunu, Cumhuriyet dönemi tarih çalışmalarına borçlu olduğu imâ edilmektedir.[25] Oysa Köprülü'nün analiz, sentez ve tenkid içeren çalışma-

[23] F.Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, s.XXI.

[24] **A. g. y.**, s.23.

[25] Halil Berktay 20. yüzyıl Osmanlı-Türk tarih yazıcılığının durumundan sözederken şöyle bir yorum yapmaktadır: "Çökmekte olan bir feodalizmin kendisi gibi müflis ideolojisi, her konuda olduğu gibi tarih yazıcılığında da emperyalist Batı'nın ideolojisine, geleceğe olan bir seçenek yaratarak direnmek yeteneğinden yoksundu". **Fuad Köprülü** s.23. Tabiî ki uluslaşma Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte tarih çalışmalarına, 'nation-state' olgusuna paralel bir boyut eklemiştir. Ancak milli devletin kuruluşu zorunlu olarak bilimsellikle, bilimsellik te bir seçenek yaratmakla doğrudan ilişkili değildir. Ayrıca tarih çalışmalarının bilimselleşmesinin ana etkeni Rusya'da da Türkiye'de de "feodal şartlarda" gelişen Türkçülük akımının kuvvetlenmesi olgusudur.

ları, 1910'larda yazdığı birçok edebi incelemede, aynı dönemlerdeki özgün çalışması "Bizde Tenkid"de, Türk Edebiyat tarihi yazılarında, çıkardığı birçok dergide, 1914-23 Türk Tarihi tetkiklerinde yeterli olduğunu kanıtlamıştır.[26] Cumhuriyet tek-parti devrinin özel olarak beslediği zihniyetin, ise daha çok övgü ve apoloji[27] üslubunda geliştiği açıkça gözlenebilir.

RUSYA TÜRKLERİ: MİLLİYETÇİLİK—İLİM—POLİTİKA

Rusya'da yetişen Türkçülerin, Türk milliyetçiliği, dolayısıyla da Türk tarihçiliği üzerinde önemli rolleri olmuştur. İsmail Gaspirali, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Sadri Maksudi, Zeki Velidi vb. aydınlar başka bir milletin kültürel baskısı altında yetiştiklerinden güçlü milliyetçi ideale sarılmışlardır. 1905 devrimiyle Rusya'da kazanılan bazı özgürlükler de bu aydınların hem kültürel birikimlerini yaymalarını sağlamış hem de onlara siyasi planda örgütlenme tecrübesi kazandırmıştı. Kırım Türklerinden İsmail Gaspirali bu faaliyetlerde sözkonusu tarihçilerimize örnek olmuştur. Rusya'da edinilen zengin eğitim, Paris'te milliyetçiliğin eğitimsel ve bilimsel açıdan kuvvetlendirilmesi ve İstanbul'da ideallerin gerçekleştirilmesi üçgeni böyle başlamıştır. Fransa'da eğitimlerini sağlamlaştıran Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu gibi Türk milliyetçileri 1908'de Osmanlı İmparatorluğuna geldiklerinde Türkçülük ve tarih alanlarında önemli hareketleri başlatmışlardı. Paris'teki eğitimleri süresinde (1890'larda) ders aldıkları bazı tarihçiler (örneğin Albet Sorel) "bütün derslerinde çağdaş tarihte en hakiki amilin milletler olduğunu savunuyorlardı".[28] Özellikle Avrupa tecrübeleri bu tarihçilere beşeri bilimlerin kaynağının milliyetçilik bilinci olarak algılandığını göstermişti. Dolayısıyla hem bilim hem de kimlik peşinde koşan çağdaş aydının en önemli tutkusu milliyetçilik olabilirdi.

YUSUF AKÇURA

Yusuf Akçura Osmanlıya gelmeden önce 1904'de **Üç Tarzı Siyaset**[29] adlı çok bilinen makalesini yazmış ve bu makalede siyasi Türkçülüğün kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. 19. yüzyıl Avrupa'sının ırka dayalı ulus anlayışından hareket ederek bir tartışma başlatan bu makale Osmanlı devletinin toparlanması için gerekli alternatifleri sunmuştur. Osmanlıcılık ve İslâmcılık konularındaki somut eleştirileri onu Türkçülük'e yaklaştırmış, Fransa'da olgunlaşan ulusçuluk görüşü de böylece pekişmiştir. 1908'de İstanbul'a geldikten sonra sırasıyla Türk Derneği (1908-11), Türk Yurdu (1911-1928) ve Türk Ocağı'nın (1912-1931) kurulması ve yaşatılması va tarih çalışmalarının geliştirilmesinde tayin edici rol oynamıştır. Özellikle Türk Yurdu dergisinin kendisiyle özdeşleştiği bir gerçektir.[30]

[26] Halil İnalcık, "Türk İlmi ve Fuad Köprülü", **a.g.y.**, s.28.

[27] Nusret Hızır, **Felsefe Kurumu Seminerleri,** (Ankara, 1977), s.260.

[28] Muharrem Fevzi Togay, **Yusuf Akçura, Hayatı ve Eserleri** (İstanbul, 1944), s.40.

[29] Yusuf Akçura, **Üç Tarzı Siyaset,** (Ankara, 1976).

[30] François Georgeon, **Yusuf Akçura, Contribution a l'Etude de Movement National en Turquie au Debut de XXeme Siecle,** These pour le doctorat di II leme cycle, (Paris, 1978), s.106.

Tarihçiliğin bilimsellik ve milliyetçilik ile bütünleştirilmesi çabası Akçura'nın yazdığı makalelerde ve kitaplarda izlenebilir. "Ulum ve Tarih" adlı makalesinde Fransız pozitivistlerinin etkisinde tarih ile bilim arasındaki önemli ilişkiye işaret ederek bilimsel tarihin şartlarını şöyle açıklar: "İlk elden tarih, yazılara dayanmalı, şifahi dokümanlar değerlendirilmeli, daima zengin bir eleştiriye tâbi tutulmalı ve arkeoloji, diplomasi, coğrafya gibi yardımcı bilimlere başvurulmalıdır". 1906'da Kazan'da yayınlanan bu eser Seignobos'un fikirlerinin kendi tarihimize tatbik tecrübesi olmak bakımından mühimdir.[31]

Akçura bu eleştirel bakış açısında tutarlılık göstermiş, 1904'de eleştirdiği Osmanlıcılık akımını sadece siyasi planda değil kültürel planda da sürdürmüştür. Osmanlı Tarih Encümeni tarafından yürütülen faaliyetleri ve yazılan eserleri (Necip Asım ve Mehmed Arif bir Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirilmişlerdi) şiddetle eleştirilmiş ve bunun bir vakanüvislik devamı olduğunu belirtmiştir.[32] Oysa Akçura'ya göre yaratılmak ve geliştirilmek istenen tarih anlayışı positivist felsefenin ışığında milliyetçiliğin ateşiyle gelişecek olan bir tarihçiliktir ve en önemlisi de bu milliyetçiliğin adı Türkçülüktür.

Milliyetçi tarih çalışmalarına, eğitim yoluyla da katkıda bulunan Akçura, Mekteb-i Mülkiye, İstanbul Üniversitesi ve Erkân-ı Harbiye'de milliyetçi gençler yetiştirmiştir.[33] Daha sonraları Ankara Hukuk Fakültesi'nde de tarih dersleri vermiştir. 1931 Tarih Tetkik Heyetinin kuruluşu, bir yıl sonra da Birinci Türk Tarih Kongresi'ndeki başkanlığı bu sürekli ve tutarlı faaliyetlerinin devamıdır.

Tarihin siyasetteki rolü Yusuf Akçura için de dönemin diğer tarihçileri için de birinci planda gelir. Bu nedenle milliyetçi hareketi hızlandıran tarih çalışmalarına ağırlık verilmesi, tarihin kendi içinde bir bilim olmadığına inanması Yusuf Akçura'nın tarihçiliğinin en önemli özelliğidir. Bu görüşlerini özellikle Tarih Kongresi'nde vurgulayarak belirtmiştir. Rusya'da tarih çalışmalarını sürdürdüğü sırada Slav ve Alman milli uyanışında tarih araştırmalarının önemli rolünü gözlemlemiştir.[34] Tarihin milliyetçilikte oynayacağı rolün bir önemli şartı da "Halka Doğru" oluşu idi. Halkla bir şekilde ilişki kuramayan (vakanüvislik gibi) yabancı gözüyle tarih yapmayı (sadece Fransızcadan ders kitapları çevirme yoluyla)[35] eleştiriliyordu Akçura.

Yusuf Akçura'nın önemli bir eseri onun hem Türkçülüğe hem de Tarihçiliğe bakış açısını sergilemesi bakımından ve Rusya ve Osmanlı'da önde gedelen faaliyetleri özümlemesi açısından, "Türkçülüğün Tarihi"dir.[36]

Bu kitabında Türkçülüğün tarihî gelişimini incelerken Türkleri Doğu, Batı

[31] Zeki Velîdî Togan, **Tarihte Usul,** İstanbul, Enderun Kitabevi, 1981, s.173.

[32] F.Georgeon **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura, 1876-1935,** (Ankara, 1987) s.64-65.

[33] F.Georgeon, **Y.Akçura, Contribution**..., s.119.

[34] **A.g.y.**, s.120.

[35] Y.Akçura, "Tarih Yazmak ve Okutmak Usullerine Dair" **Birinci Türk Tarih Kongresi,** s.578.

[36] Yusuf Akçura, "Türkçülüğün Tarihi", **Türk Yılı,** (İstanbul, 1928), s.287-455. Yeni baskı **Türkçülük, Türkçülüğün Tarihi Gelişimi,** (İstanbul, 1978), derleyen Sâkin Öner.

ve Kuzey Türkleri diye ayırmış ve tüm bu bölgelerde 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yayılan Türkçülük ve milliyetçilik görüşlerinin Osmanlı'daki siyasi çalkantılara paralel bir biçimde birbirlerini etkileyip güçlendirdiklerini kaydetmiştir. Akçura'ya göre esas entelektüel yayılma Batı yani Osmanlı Türkleri arasında başlamışsa da özellikle Kırım ve Kazan Türklerinin bunu izleyen çalışmaları İstibdat dönemlerinde Türkçülüğün yayılmasını, hattâ kuvvetlenmesini sürdürmüştür.

Bu eserdeki önemli noktalardan biri de millet kavramının uzun bir süre tanımsız kalması konusudur. Bu tarihçilik açısından oldukça önemli bir noktadır çünkü uzun süre tanımlanamayan ulusu tarihin başlıca âmili olarak görmek doğal olarak birçok çapraşık sorunlara yolaçmıştır. Osmanlı'da dağılmaya karşı tedbirlerin genellikle milliyet duygusundan hareket etmediğini vurgulayan Akçura, daha sonraları 1890'lara doğru siyasi ve kültürel planda milliyetçiliğin benimsenmiş olmasına rağmen II. Meşrutiyetin ilanına kadar milletin tarifsiz kalmış olduğunu söylemektedir.[37] "La nation" düzeyinde algılanan milleti konfederasyon tipi birleştirme yaklaşımları ağır basmıştır. Osmanlı'nın bu özgün yapısı içinde ve yakınında kuvvet kazanan diğer milletlerin (Rus, Slav ve bir açıdan Arap) kültürel baskılarının Türkçülüğün gelişmesinde önemli bir etken olduğu Yusuf Akçura'nın görüşlerinden biridir.

Milliyetçilik inançlarının reel muhtevasını siyasi ve tarihsel açıdan Türklük olarak belirlemek aşağı yukarı yarım yüzyıllık bir süreçtir. Ve tarih çalışmalarına bilimsellik kazandıran esas olgu bu çağdaş akımın (milliyetçilik-Türkçülük) kuvvetlenmesidir. Bilimsellik olgusunun tarih alanında filizlenmeye başlaması ve güçlenmesi doğrudan Cumhuriyetin kurulması ile ilgili değildir. Cumhuriyet idaresi kendisini Türklükle tanımladığı için, milliyetçi tarihçiliğin etkinlikleri açısından ferahlatmıştır, ancak bir açıdan da, özellikle tarih bilimine yaklaşımlar,[38] eleştirel tarih anlayışının gelişip yaygınlaşması açısından önemli bir engel teşkil etmiştir. Çünkü Cumhuriyetin kuruluşu ve bununla birlikte kültürel değişimler bir devrim niteliğindeydi ve dolayısıyla da yakın geçmişe karşı kötümser ve taraflı bakma özelliği taşıyordu. Romantik tarih tezi her ne kadar geçisi olmuşsa da yakın geçmişi yani Osmanlıyı kötümser ve taraflı bir biçimde ele alma ve Türk tarihini en kuvvetli aşamasından koparma eğilimi uzun bir süre, -demokrasi, milliyetçilik ve tarih siyasi planla biraraya gelene kadar- kalıcı olmuştur.

Yusuf Akçura milliyetçilik ve Türkçülük konuları üzerinde dururken demokratlığın ve halkçılığın Türkçülükle beraber yürüdüğünü kuvvetle vurgulamıştı ancak özelikle tek parti döneminde demokratlıkla halkçılığın birbirlerinden ayrı düşünüldüğünü gözönünde bulundurursak bu eğilimlerin tarihçilikle uzun bir süre bütünleşemediğini de varsayabiliriz. Demokrasinin tarih alanındaki yansıması elbetteki herşeyden önce eleştirel tarihçiliğin gelenek haline getirilmesinde yatar. Yusuf Akçura Türkçülüğün esas içeriğinin de halkçılığa ve

[37] Y.Akçura, **Türkçülük**... s.45-46.

[38] Tarih bilimine yaklaşımlar bir tartışma ortamı içinde kapsamlı olarak işlenmemiş, tarih bilimi eski Türk medeniyetini kazarak ortaya çıkarmakla bir tutulmuştur. Dolayısıyla ilk dönemin en somut ve başarılı dalı arkeoloji çalışmaları olmuştur.

demokratlığa dayanarak gelişme gösterdiğini kaydeden önemli tarihçilerden biridir.

Yetişmesi, eğitimi ve eğilimleri açısından Yusuf Akçura'nın siyasetin dışında kalabileceği düşünülemezdi. Nitekim de Rusya'daki Türkçülük çalışmalarını parlamenter düzeyde sürdürmüştü. Paris'teki eğitimden sonra Osmanlı'da bilimselliğe ağırlık vermesi ve esas olarak Türkçülüğün kültürel düzeyde örgütlenmesi yaklaşımı uzun bir süre devam etmiştir. Örneğin hiçbir zaman İttihat ve Terakki'ye resmen dahil olmadığı söylenmektedir.[39] Georgeon'un çok yönlü araştırmasından da bu gerçek ortaya çıkmaktadır. Ama Akçura'nın İttihat ve Terakki ile tam bir uyum içinde olduğu da belirtilmektedir. Özellikle Ziya Gökalp ile çalışmaları sırasında bu daha açık bir biçimde ortaya çıkmıştır.[40] Ancak 1919'da İstanbul'da kurulan Milli Türk Fırkası'nın kurucuları arasında Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) gibi tarihçilerle birlikte yeralmıştır.[41] Kısa ömürlü olan bu fırka esas olarak Müdafaai Hukuk Cemiyeti'ni desteklemiştir. Cumhuriyetten sonra Halk Fırkası üyesi olmuş ve İstanbul milletvekili seçilmiştir. Akçura'nın "bilimsel bağımsızlığı" Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte "başka bir safhaya" girmiştir.

Kısaca, Yusuf Akçura'nın tarihçiliği, milliyetçilik-Türkçülük, tarih eğitimi, tarihin siyasete etkileri ve daha sonraları da halkçılık-demokratlık doğrultusunda siyasi polemikten nisbeten uzak bilimsel yanı ağır basan bir tarihçiliktir.

AHMED AĞAOĞLU

Aşağı yukarı aynı ortamdan gelen ve benzer eğitim görmüş olan Ahmed Ağaoğlu'nun Türk tarihçiliği içindeki rolü çok farklıdır ve Akçura ile kıyaslanmayacak kadar zayıftır. Çünkü Ağaoğlu öncelikle politikaya daha yatkındı ve eserleri içinde bilimsel tarihçilik açısından önem taşıyan bir nitelik pek yoktur. Liberal bir milliyetçi aydın olması onun en büyük özelliğidir.

1869'da Azerbaycan'ın Şuşa şehrinde doğan Ağaoğlu'nun ortamının, Türkçülükle ve İslâmcılıkla olan ilişkisini Georgeon şöyle anlatıyor: Azerbaycan aydınlarını panislamizme ve pantürkizme iten faktörler, Bakü'de bir Türk burjuvazisinin doğuşu, Gaspirali'nin Rusya'daki Türk Müslümanlarının birliği yolundaki fikirlerinin etkisi ve Sünni Osmanlı İmparatorluğu'nun Azerbaycan'da Şiiliğe ağır basmasıdır.[42] Bu ön koşullar ve Paris'te tanıştığı Ahmet Rıza, Ernest Renan ve H.Taine gibi pozitivistlerin etkisiyle Ağaoğlu Azerbaycan'a döndükten sonra Türkçülüğün gelişmesine yazılarıyla katkıda bulunmuştur. Basın aracılığıyla verdikleri bu mücadelenin, benliğini arayan bir azınlık mücadelesi olduğunu şu sözleriyle vurgular:

> *Bir taraftan Rus hükümetine karşı mücadele ederek her çeşit umumi ve siyasi hukuktan mahrum olan Türk unsuruna bu hukuku dahi sağlamak-*

[39] M.F. Togay, **Y.Akçura**.., s.65.

[40] F.Georgeon, **Y.Akçura, Contribution**.., s.98.

[41] T.Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt II,** (İstanbul, 1986), s.531.

[42] F.Georgeon, "Les Débuts d'un Intellectuel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894" **Passé Turco-Tatar Présant Soviétique** Extrait, (Paris 1986), s.387.

tan, diğer taraftan Türk unsurunun kendisinde birlik fikrini sağlama maksadıyla mezhep çatışmasını ve özellikle sunni düşmanlığını kaldırmaya çalışmaktan ibaretti. Bunünla birlikte halkı ilim ve irfana ısındırmak, Türkçe mektep ve diğer irfan müesseselerini vücuda getirmek için uğraşmak lazımdı.[43]

Ağaoğlu da Yusuf Akçura gibi Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'a kaçmayı ve burada yerleşmeyi tercih etmişti. Bu dönemde Y.Akçura ile Türk Derneği, Türk Yurdu ve Türk Ocağı çalışmalarına katılmış, Türk Yurdu'nun kurucuları arasında yeralmıştı. Ağaoğlu ayrıca Fuad Köprülü'nün başlattığı **Asar-ı İslamiye ve Milliye Tetkik Encümeni Milli Tetebbular Mecmuasının** (1915) da kurucuları arasındadır. Yönetmeliğinde "Encümen Türklere ait müessesatıyla mukayese ederek Türk milletinin hangi enmüzec-i ictimaiye mensup bulunduğunu arayacaktır" deniliyordu.[44]

1919-20 Malta yıllarında yazmış olduğu **Üç Medeniyet** adlı kitabında din, ahlâk, fert, aile, cemiyet kavramlarının Osmanlı Türk kültürü içinde ne anlama geldikleri üzerinde durmuştur. Birçok sosyal eleştiri içeren bu kitapta dinin dünya işlerini ayarlamaya yeterli olmadığı, ahlâk anlayışının kadın-erkek ilişkileriyle kısıtlı bulunmadığı, fert ve aile birimlerinin henüz özgür iradeden yoksun olduğu ileri sürülmektedir. Ağaoğlu, başlıca sorunu, dinin kurallarının, laikleşmeye, dünyada çağdaş şartlara uyarlanamamış olmasında görüyordu. Fikir akımlarının birlikte yaşamasına, özgür tartışma ortamına kaçınılmaz[45] gözüyle bakan, "Türklerin daima devletle hükümeti birbirlerine karıştırdığı"[46] eleştirisini getiren Ağaoğlu bu tür önemli önsezilerini bilimsel tarihçilikle desteklememiştir. Yine bu liberal ve eleştirel bakış açısına rağmen otoriter bir hükümete, tarih ve kültür kurumlarını içiçe getirmenin sakıncalarını görememiştir.

Ağaoğlu için Türk Ocaklarının çalışmaları tarih ve kültür yönünde Türklük'ün tanımlanmasıydı. Bu açıdan birçok tartışmalar sonucu Ocak'la hükümet arasında daha sıkı bağlar kurulması gerektiğini savunmuştur.[47] Konuyla ilgili olarak **Hakimiyet-i Milliye**'de yazdığı makalelerde, artık Osmanlı idaresinden kurtulan Türkiye'de Ocakların hükümetten uzak durmasına gerek kalmadığını söylemiş, açıkça hükümet desteğini hattâ kontrolünü öngörmüştür.

Görülüyor ki, yüzyılın başında bilimsel tarih çalışmalarını başlatan ve siyasetten uzak durmayı amaç edinen bu önemli kuruluşun, parti ve hükümet bağlarının kuvvetlendirilmek istenmesi, tarih tezine bir açıdan hazırlık teşkil ediyordu.

[43] Y.Akçura **Türkçülük,** s.200.

[44] Z.Arıkan, "Tanzimattan Cumhuriyete Tarihçilik", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,** Cilt 6, S.1593.

[45] Ahmed Ağaoğlu, **Üç Medeniyet,** (İstanbul, 1972), s.107.

[46] İbid., s.119. Ayrıca **Devlet ve Fert** isimli kitabında liberalizmi savunmuş, kalkınma için ferdiyetçiliğin zorunlu olduğunu belirtmiştir. (İstanbul, 1933)

[47] Frank Tachau, "The Search for National Identity Among the Turks" **Die Welt dea Islams** Vol. VIII, no.3, 1963, s.174.

Ahmed Ağaoğlu tarihçilik, kültür faaliyetleri ile hükümet arasında sıkı bir bağ kurulmasını uygun görmesine rağmen kendisi esas olarak muhalif ve liberal bir siyaset adamı olarak kalmış, Serbest Fırka muhalefetinden ve Kars mebusluğundan sonra siyasetten uzak tutulmuş, 1933 üniversite reformunda yeni üniversite çalışmalarının da dışında bırakıldığından emekliye ayrılmıştır.[48]

Siyasi açıdan ya da kültürel açıdan olsun, ileride Türkçülüğün tarihe hizmetleri, bu gibi şahısların adlarıyla anılmamıştır. Nitekim Birinci Türk Tarih Kongresi'nde bizzat bulunmuş olan Uluğ İğdemir'in bir çeşit anılar, aktarmalar niteliğindeki **Yılların İçinden** adlı kitabının "Son 25 Yılda Modern Tarih Çalışmaları" (1948) bölümünde Türkçülük alanında tarih çalışmalarına büyük hizmetleri bulunmuş bu sözkonusu kişilerin bir tek'inden bile sözedilmemekte, Türk Tarih Kurumu okuyucuya bir şahıs gibi tanıtılmaktadır.[49]

1974'de toplanan Felsefe Kurumu Seminerinde, tarih çalışmalarındaki çeşitli evreler ve sorunlar tartışılırken, tarih tezinin bilinen bazı hatalarının teslim edilmesine karşın örneğin Enver Ziya Karal, modern tarihçiliğin Türkiye'de bir öndere bağlı olduğunu kıvançla, övgüyle ifade etmiştir.[50] Yani tarih çalışmalarının gerçek emekçilerinin adı çok sonraları anılmaya başlamıştır. 1930'lardaki atılımın öncesiyle ve sonrasıyla sağlıklı bir bağlantı içinde değerlendirilmesi henüz çok yenidir. Son zamanlara kadar adı anılanlar, Kongre çerçevesinde tarih ilmi ve metodu üzerine çalışmış kişiler değil, yurttaşlık görevini eksiksiz yerine getirenler ve direktifleri hiçbir zaman zorlamayanlar olmuştur. Felsefe Seminerlerinde Nusret Hızır'ın, tarihte tek bir **'Idée directrice'** olgusunu savunanlara yönelttiği eleştiri çok çarpıcıdır: "Tarih denen disiplinin zengin olmasını istiyorsak ve onun tek bir başına bir yolda gitmesini istemiyorsak, böyle türlü **'Idée directrice'**ler bulunması ve hattâ bunların çarpışması, tarihin canlı olarak alıkonabilmesi için yerinde bir olay olacaktır".[51]

İşte 1910'larda 1920'lerde yeşermiş bu zenginlik 1930'lara doğru önemli bir aşamaya gelmişken, Tarih Kurumu, tarih öğretmenleri, tarih araştırmacıları üzerinde yaratılan tek-elden-idare zihniyeti, esasını siyasi kaygıların teşkil ettiği tedirginliklerle bu zenginleşme bir hayli budanmaya yüztutmuş, sonraları muhalefetin etkisiyle görünürdeki etkilerini kaybetmekle beraber tarih tezini oluşturan zihniyet 1970'lere ve hattâ 1980'lere ulaşabilmiştir.

SADRİ MAKSUDÎ—ZEKİ VELİDÎ

Cumhuriyet kurulduktan sonra da Rusya'da yetişmiş bazı tarihçiler Türkiye'de tarih çalışmalarında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunlardan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde önemli konferanslar veren Sadri Maksudî ve

[48] Mete Tunçay, **Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931),** (Ankara, 1981), s.260.

[49] Uluğ İğdemir, **Yılların İçinden**, (Ankara, 1976), s.202-204.

[50] Enver Ziya Karal, **Felsefe Kurumu Seminerleri,** s.256.

[51] Nusret Hızır, **a. y.**, s.260.

Zeki Velîdî'yi ele alabiliriz. Bu kişilerin Tarih Kogresi'ne ırk, dil ve kültür sürekliliği alanlarındaki katkıları onların Türkçülük tarihinin önemli bir parçası olduklarını gösterir. Kongrenin belkemiğini oluşturan tarih kavramları ve tarih metodu hakkında etraflı bilgiye sahip olan bu kişiler daha sonraları dağınık bir muhalifler ordusuna katılmışlardır. Nedense ilk elde bu kişilere çok büyük ihtiyaç duyulmuştur. Türkçülük meselesinin karmaşıklığı ile birlikte siyasi durumun bu tarihçiler üzerinde yarattığı şaşkınlık yer yer çelişki tutarsız seçimlere neden olmuşsa da bu tarihçilerde genel bir tutarlılık gözlenebilir: Tek parti yönetiminin basitleştirici ve dolayısıyla yüzeyselleştirici etkilerinden eninde sonunda uzaklaştırılmış olmak...

Sadri Maksudî de aynı Y.Akçura ve A.Ağaoğlu gibi Rusya'da Türklük bilinciyle yetişmiş, sonradan Paris'te eğitim görmüştür. Aynı şekilde 1905 devriminden sonra kendi yöresi olan Kazan'da parlamenter mücadeleye girmiş ve çok yönlü bir biçimde Kazan Türklerini temsil etmiştir.[52] Sadri Maksudî'nin mücadelesi 1917 devrimi ile daha da kuvvetlenmiş ve Türkistan Umumi Valilerinden biri olduğu gibi Muhtar Türk Tatar Devleti'nin kuruluşunda önemli katkıları olmuştur.[53] 1923-24 yıllarında Sorbon'a bağlı bir Enstitüde Türk Kavimler Tarihi dersini veren Arsal, 1925'de Atatürk tarafından öğretim üyesi sıfatıyla Türkiye'ye çağrılmıştır. Bundan sonraki 5-6 yıl içinde Hukuk Mektebinde Türk Hukuku Tarihi dersleri vermesi, Türk Tarih Encümeni'nin kuruluşuna katılması ve nihayet Şebinkarahisar mebusu seçilmesi birbirini izlemiştir. Sadri Maksudî Birinci Türk Tarih Kongresi'nde "Tarihin Amilleri" isimli bir konferans vermiştir. İlk önce dinî ve akılcı tarih anlayışlarını anlattıktan sonra Fransızların tarih felsefesini fiilden çıkardığını Almanların ise tarihe tamamen metafizik bir anlam verdiğini, pozitivizmin yaygınlaşmasıyla da tarih felsefesinin revaçtan düştüğünü belirtmiştir.[54] Bu konferansında Sadri Maksudî tarih biliminin aşamalarını derli toplu bir biçimde açıklamıştır. Batı düşünce tarihine ve bunun içinde tarih düşüncelerine hakim olan Arsal doğrudan tarih bilimi ile ilgili konferans veren tek kişidir. Onun dışındakiler daha ziyade tarih öğrenimi ve Türkiye'deki somut durum üzerinde açıklamalar yapmışlardır. Ancak Yusuf Akçura "Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair" isimli konferansında bu iki konuyu birlikte ele alarak hem ülkedeki gelişmeleri ve aksaklıkları hem de Batı etkilerini vurgulamıştır.

1908-1916 yılları arasında Rusya'da Türk Tarihi ve Edebiyatı dersleri veren, eski eser araştırmaları için çeşitli bölgelerde görevlendirilen Zeki Velîdî, 1916'dan sonra siyasi hayata da girmiş ve Başkurdistan özerkliği hareketine öncülük etmiştir. 1920'de Türkistan'a giderek Türkistan milli komiteleri başkanlığı yapan Zeki Velîdî bazı anlaşmazlıklar sonucu birkaç arkadaşıyla birlikte Rusya'dan kaçmış, İran, Afganistan, Hindistan, Paris ve Berlin'de birçok bilimsel etkinliklerde bulunmuştur. 1925 yılında Berlin'de iken Ankara'ya, Telif ve Tercüme Heyeti azalığına davet edilmiştir. Bu çalışmalarını Da-

[52] Adile Ayda, "Sadri Maksudi'nin Hayat Hikâyesi" Sadri Maksudî Arsal, **Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları,** (İstanbul, 1979), s.10.

[53] Aynı yerde, s.12-14.

[54] **Birinci Türk Tarih Kongresi,** s.341.

rülfünün'daki Türk Tarihi dersleri izlemiştir. 1932 yılı Temmuz ayında istediği araştırma iznini alamayınca istifa ederek yurtdışına gitmiştir.[55]

1929-1932 yıllarında okuttuğu ders notlarını **Tarihte Usul**[56] adlı çok bilinen kitabında toplamıştır. Tarihin konusu, yöntemi ve felsefesi üzerine yazılmış ve uzun bir süre İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarih bölümünde okutulmuş önemli bir eserdir. Gene bu dönemde **Umumi Türk Tarihine Giriş** kitabı basılmıştır. Önsözünde belirtildiği gibi ele alınan olaylardan çok Türk tarihinin sorunlarıdır.[57]

Birinci Tarih Kongresi'nde Reşit Galip'in antropoloji, Türk ırkı, Ortaasya'da kuraklık konularında verdiği konfrenstan sonra özellikle kuraklık konusunda Reşit Galip, Zeki Velîdî ve Sadri Maksudî arasında hayli karmaşıklaşan bir tartışma çıkmıştır. Reşit Galip tarih öncesinde olduğu gibi tarih devirlerinde de Ortaasya'da sürekli kuraklık olduğunu ve Batı'ya doğru göçlerin dolayısıyla Türklerin Batı'nın her yönüne yayılmasının ve medeniyet götürmesinin kanıtlandığını savunmuştur.[58] Sadri Maksudî de aynı fikirdedir ve zaten Türk Tarihinin Anahatları ve dört ciltlik lise tarih kitaplarında (1932) bu kuraklıktan ve kum altında kalan, yani yerleri bilinmeyen 17 şehirden söz etmişti. Zeki Velîdî ise, Yusuf Akçura tarafından "Tarih" ders kitapları ile ilgili fikirleri sorulduğunda bu konu üzerinde durmuş ve 17 kumaltı şehri tezini reddeden raporunu hazırlayıp Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'ne vermişti.[59] Kongre'de de Zeki Velîdî tarih dönemlerinde kuraklığın sürekli olmadığını ve bu şehirlerin tarih dönemlerinde varolduğunu, kaynaklar göstererek ileri sürmüştür.[60] Bu tartışmalar sırasında Zeki Velîdî'nin tarih öncesi devirlere pek iltifat etmediği esas olarak tarihi devirler üzerinde fikir ileri sürmek istediği dikkat çekici bir noktadır.

Tartışma Kongrenin üçüncü ve dördüncü günlerinde de devam etmiştir. Reşit Galip, Sadri Maksudî ve Şemseddin Bey, Zeki Velîdî'nin kaynaklarını sürekli sorgulayarak ağır suçlamalarda bulunmuşlardır. Konu Kongre çerçevesinde Sadri Maksudî lehine sonuçlanmış Zeki Velîdî ise cevabını sonradan Avusturya'dan yollama fırsatı bulmuştur. Ayrıca bu iki tarihçi arasında Rusya'daki Türkçülük mücadelesi içinde bir düşmanlık olduğu ileri sürülmüştür.

Kongre'de sonuçlanmayan karşılıklı suçlamaları cevaplamak için 1934 yılında Avusturya'da yazdığı **Onyedi Kumaltı Şehri** adlı kitabında Zeki Velîdî özellikle Rusya'da Türkçülük hareketi üzerinde Kazan Tatarlarının, Sadri Mak-

[55] "Müellifin Kısaca Tercüme-i Halil" Zeki Velîdî Togan, **Onyedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey**, içinde, (İstanbul, 1934), s.55-60.

[56] Zeki Velîdî Togan, **Tarihte Usul,** (İstanbul, 1985)

[57] Zeki Velîdî Togan, Umumu Türk Tarihine Giriş, (İstanbul, 1946)

[58] **Birinci Türk Tarih Kongresi**, s.99-161.

[59] "Tarih" Kitabı hakkında 29 Mayıs 1932 tarihiyle Türk Tarihi Tetkik Cemiyetine gönderilen raporun Onyedi Kumaltı Şehrine ait kısmı, Z.Velîdî, **Onyedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey,** Ek 1, s.53-54.

[60] **Birinci Türk Tarih Kongresi,** 167-176, 369-376.

sudî ve yandaşlarında görülen hegomonyasını dile getirmektedir. Zeki Velîdî bu kitapçığı hegomonyasız, hiyerarşisiz bir Türk birliği idealiyle kaleme aldığını vurgulamıştır. Sadri Maksudî'yi ise Türkçülük mücadelesi sırasında yeterince radikal davranmamakla hattâ Rus merkezî idaresine teslimiyetçilikle suçlamaktadır.[61]

Zeki Velîdî'ye göre sözkonusu şehirlerin terk edilişi siyasidir ve yer yer nüfus yoğunluğu ile ilgilidir, yoksa coğrafi bir zorunluluk olan kuraklık sonucu gerçekleşmemiştir. Bu şehirlerin bazılarının son asırlara kadar varlığını sürdürdüğünü bazılarının da yerli yerinde olduğunu iddia etmektedir.[62] Bu küçük kitapçıkta başta ve sonda olmak üzere altını çizdiği başka bir konu da Türk tarih tezine karşı olmadığını belirtmesidir. Bu konudaki titizliği ile Sadri Maksudî'nin Kongre'deki kibri arasında bir bağlantı olsa gerektir. Herşeye rağmen tartışmayı yürüten tarihçilerin ortak noktaları vardır: Çeşitli dillerde zengin kaynakları kullanabilmeleri, Cumhuriyet yönetimi ile Kongre sonrası bazı sürtüşmelere girmeleri ve genel olarak muhalif saflara dağılmaları... Bir yandan doğrudan siyasi bağlantılar diğer yandan ani kopuşlar Kongre tarihçilerinin genel özelliğidir denilebilir...

Örneğin Reşit Galip'in 1932'de Maarif Vekaletine atanması, Mahmut Esat'la kavgalı oluşu ve bu nedenle de Atatürk tarafından bir akşam sofrasından kovuluşu ve 1933 yılında vekaletten ayrılışı ilgi çekicidir.[63] Sadri Maksudî hakkında da bir söylenti olduğunu kızı Adile Ayda yazıyor: Birtakım kişiler tarafından Sadri Maksudî'nin Atatürk'ün dil politikasına karşı olduğu ileri sürülmüş ve radyoda Maksudi aleyhinde konuşmalar yapılmış. Daha sonra Celal Bayar bu kırgınlığı ortadan saldırmak istemiş... 1930'ların başında Şebinkarahisar mebusu, Türk Tarih Kurumu'nun ilk kongresinin önemli konferansçısı ve Türk Tarih Tezinin ateşli kavunucusu Sadri Maksudî 1946'dan sonra fikren yazılarında DP'yi savunmuş ve 1950'de bu partiden Ankara milletvekili seçilmişti.[64]

Bu tarihçiler içinde tarihçi ve öğretim üyesi olarak, önemli ölçüde siyaset dışı kalarak varlığını sürdüren Zeki Velîdî olmuştur. 1970 yılına kadar Edebiyat Fakültesinde Tarih Kürsüsünde profesörlük yapmıştır. Ancak onun da Türkiye'de Cumhuriyetin ilk yıllarındaki tarihçilik konusunda kendi açısından eleştirileri olmuş,[65] özellikle bilimsellik ve radikal Türkçülük konularında birçok Türk tarihçisini sorgulamıştır. 1932 Kongre tartışmalarından sonra araştırmalarını Yurt dışında sürdürmek istemesi ve izin alamadığı için istifa ederek Avusturya'ya gidişi ve Sadri Maksudî'ye ve bu kanalla da Türk Tarih tezinin bazı noktalarına oradan cevap yazışı da unutulmamalıdır.

Her bilimde olduğu gibi tarihte de -belki de tarihte daha fazla- şahıslarla

[61] Zeki Velidi, **Onyedi kumaltı Şehri**..., s.21.

[62] **a. y.**, s.53-54.

[63] Mahmud Goloğlu, **Tek Partili Cumhuriyet 1931-1938**, Ankara, Kalite Matbaası, 1974, s.71.

[64] Adile Ayda, "Önsöz", **a.g.y.** s.19-20.

[65] Zeki Velidi, Togan, **Türk Destanının Tasnifi I-IV,** (İstanbul, 1931) Bu yazılar **Adsız Mecmua**'nın 1, 2, 3 ve 5'inci sayılarında çıkmıştır.

kurumlar arasındaki tayin edici farkı şöyle dile getirmiştir:

> *Tarih ancak ilmi haysiyetiyle şerefli bir ilimdir. Bu itibarla fevkalâde hassastır. Bunun için de o vakaları zorlamayı sevmez. Ayrı şahıslar tarihi zorlar, onu tahrif eder yahut vakaları tarafgirâne bir surette izah edebilir; fakat bir devletin, bir hükümet ve bir miletin ilmi müesseseleri bu yola girerse tarih tetkiki felce uğramış olur.*[66]

Bu sözleriyle tarih kurumunu kasdettiği iddia edilemez ama bunun önemli bir uyarı olduğundan da şüphe edilmemelidir.

ÖZELEŞTİRİ: AHMET REFİK ALTINAY

Birinci Türk Tarih Kongresi'ne sunulan bildirileri konu olarak ele aldığımızda umumiyetle tarihte Türk dil ve ırk özelliklerinin ağır bastığını görüyoruz. Bu bildiriler daha ziyade Osmanlı öncesi Türklük bilincinin milliyet özelliğini doğrudan belirlediğine inanan bir ruhla verilmiştir. Yani **linguistique** ve **antropologie** dallarında Türklüğün mümkün olduğunca geriden başlatılmasına çalışılmıştır. Bu yaklaşıma üstü kapalı bir biçimde de olsa en azından tarih öncesine kadar gitmeye itiraz eden tek kişi Fuad Köprülü olmuştur. Türklük bilincini yüksekte tutan çağdaş bir tarihçi olarak somut belgelerin yeterli olmadığı noktaları araştırma yapmadan önce zorlamaktan yana değildir Fuad Köprülü. Zeki Velîdî'nin de esas olarak tarih devirlerine iltifat ettiği göze çarpmaktadır.

Kongrede **historiographie** alanında fazla bir çalışma olmamıştır. Doğrudan tarih bilimi tarihi üzerinde duran tek bildiri Sadri Maksudî'ye aittir. Bu bildiride Maksudi tarih çalışmalarına yaklaşımları özetle sunmuştur. Ülkede tarih eğitiminin geçirdiği evreler ve yazılan son ders kitapları üzerinde Yusuf Akçura, Fazıl Nazmi Bey ve Avram Galanti konuşmuşlardır. Yusuf Akçura'nın "Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair" isimli geniş konferansının dışındakiler genel olarak orta dereceli okullar için hazırlanan ders kitaplarının üzerinde duran teknik açıklamalardır. Akçura'nın konferansını tarih bilimi çerçevesinde ele alabiliriz.

Antropoloji ve linguistik dışında en revaçta olan bir başka dal beşeri bilimler olmuştur. Örneğin Hasan Cemil'in "Ege Medeniyeti", Şemseddin Bey'in "İslâm medeniyeti ve Türkler", Yusuf Hikmet'in "Şarkta Gerileme" ve Ahmed Ağaoğlu'nun "Aile Hukuku" gibi konferanslar...

Doğrudan Osmanlı tarihini ele alan bir bildiriye Birinci Türk Tarih Konferansı'nda rastlamıyoruz. Ya da en azından Osmanlı tarihinin Türk tarihi üzerindeki rolü gibi bir anlayışı da görmüyoruz. Belki bunu en iyi yapabilecek kişilerden biri olan Ahmed Refik Altınay, Kongrenin sonunda ancak bir özeleştiri yapmıştır:

> *Muhterem arkadaşım Akçuraoğlu Yusuf Beyefendinin kıymetli konferanslarındaki tarih kitaplarımız hakkında olan tenkidlerini hüsnü telakki ediyorum. Kendi kitaplarımında işaret olunan noksanlardan kurtul-*

[66] Zeki Velidi Togan, **Tarihte Usul**, s.19.

muş olmadığını biliyorum.

Bugüne kadar olan bütün mesaimde noksan olduğunu gördüğüm noktaları kıymetli çocuklarımızı ve aziz milletimizi tenvir edecek yeni mesaimle doldurmaya çalışacağım. Eski eserlerimdeki görüş hatalarını yeni eserlerimle baştan nihayete kadar tashih edeceğim. Belki de ancak ondan sonra milletime hasrettiğim hayatımı mükafatlandırmış olacağım.[67]

Reşid Galip'in de azası olduğu Ankara İstiklal Mahkemesi'nde gericilerle birlikte hareket ettiği yolunda 1925 yılında yargılanan Ahmed Refik, tarih çalışmalarına çok çeşitli ürünleriyle uzun yıllar hizmet etmiş, 1933'de Üniversite reformu sırasında da üniversiteden uzaklaştırılmıştır.

Ahmet Refik'in böyle biten hikâyesine bakalım.

Ahmed Refik 1880 İstanbul doğumlu, askerlik, gazetecilik, coğrafya ve Fransızca öğretmenliği ve tarihçilik yapmış. Bazı tarihçiler Ahmed Refik'i Abdullah Şeref'ten sonra Osmanlı tarihçiliği ile ulusal tarihçilik arasında önemli bir geçişin kahramanı olarak görür.[68] Ahmed Refik hakkında yazan birçok kendi devri gazeteci ve yazarları ya da öğrencileri, onun halkı tarihe alıştıran ve halka tarihi sevdiren ilk Türk tarihçisi olduğunda birleşirler. İttihat ve Terakki Fırkası doğrultusunda resmî hizmetleri de olmuştur, yani bir nevi Osmanlı tipi resmî tarihçilik yapmıştır. Erkanı Harbiye-i Umumiye'nin emri ile Türkiye-Rusya münasebetlerine dair makaleler yazmaya memur edilmiştir.[69] Kısa bir süre Askerî sansür heyetinde de çalışmıştır. 1913'den 1933'e kadar Darülfünûn'da tarih müderrisi olarak görev yapmıştır.

Ahmed Refik 1909'da Tarih-i Osmanlı Encümeni daimi azası olmuştu ve bu işle ilgili olarak Paris'e giderek birçok tarihçi ile tanışmıştı. Bu seyahatinin tarih konusunda onu çok etkilediği birçok yazısından ve hakkında yazılanlardan anlaşılmaktadır. Ahmed Refik'in en büyük özelliği çok ürün vermiş, gazetecilikle tarihi birleştirmiş, eskiyle yeni arasında köprü kurmuş popüler bir tarihçi olmasıdır.[70] Bütün hakkında yazılanlarda **Büyük Tarihi Umumî**'sinin kapışılarak okunduğu, **Yedigün, Yeni Mecmua, İkdam** vb. birçok dergideki makalelerinin hararetle izlendiği belirtilmektedir. 1936 yılında yani ölümünden bir yıl önce kendisiyle yapılan bir röportajda tarih merakının Seignobos'un meşhur **Medeniyet Tarihini** okuyarak başladığını belirtiyor ve tarihin bir sanat, ilmin ise onun yardımcısı olduğunu söylüyordu. Ona göre "tarih mazinin romanı, roman da halin tarihiydi."[72]

[67] A.Refik Bey, **Birinci Türk Tarih Kongresi,** s.609.

[68] Z.Toprak, "Türkiye'de Çağdaş Tarihçilik (1908-1970)", **Türkiye'de Sosyal Bilim...** s.431.

[69] Reşat Ekrem Koçu, **İstanbul Ansiklopedisi,** Cilt 1, İstanbul, Tan Matbaası 1955, s.732.

[70] Bu konularda bkz. **İstanbul Ansiklopedisi cilt 1** s.732-743 ve Muzaffer Gökman, **Tarihi Sevdiren Adam, Ahmed Refik Altınay,** (İstanbul, 1978).

[71] **Yeni Mecmua**da Fuad Köprülü, Z.Gökalp ve Necmeddin Sadık'la birlikte çalışmış tarihi makaleler yazmıştır. **Tarihi Sevdiren Adam,** s.17.

[72] M.Gökman, **Tarihi Sevdiren Adam,** s.32-37. Feridun Kandemir'le yapılan röportaj, **Perşembe Dergisi,** 21.5.1936., s.20.

Kendisinin de belirtiği gibi 1909 Paris seyahati sırasında Seignobos'un, Ernest Lavisse'in etkisinde kalan Ahmed Refik, 1910'da yazdığı bir makalede[73] tarih görüşlerini açıklamaktadır. Altınay bu makalesinde Buckle ve Fustel de Coulange'dan sözetmekte ve milliyetçi tarihle (ahlâki yönden) pozitivist tarih anlayışını birleştirmeye çalışmaktadır. Tarihin 19. yüzyıl Avrupa'sında sosyal hayatla ve siyasetle olan sıkı bağını bazı örnekler vererek vurgularken tarihin bilimsel yanının ön plana çıkarılması gerektiğini örneğin Fustel de Coulange'dan alıntılar vererek anlatmaktadır.

Mekteplerde okutulacak tarih ile sosyal tarih arasında Fransız pozitivist tarihçilerinin yaptığı tarzda ayrım yapmıştır. Mekteplerde ahlâki milliyetçi tarihin gerekliliğini savunurken sosyal hayatın tarihi gelişimini bilimsel bir metodla ele almak gerektiğini belirtir.[74] Ancak bu yargısını da şöyle sorgular:

> *Acaba tarih hakikaten böyle mi yazılmalıdır?... ziya-ı hakikatle tenvir etmeye tahammülü olmayan bazı ef'ali bir maksadı mahsusa nazaran tadil mi eylemeli? Doğrusu, tarihe bir şekli ahlâkî vermek ve bilhassa hissiyatı vatanperverâneyi nazarı dikkate almak daha muvafık olmaz mı?*

Ahmed Refik bu makalesinde gerek bazı Fransız gerekse Alman tarihçilerinin etkisiyle içinde bulunduğu durumu birleştirmeye çalışmış ve tarihin eğitici ahlâki yönüne ağırlık vermiştir. Bunu yaparken de bilimsel metodun kullanılabileceğini belirterek hakikatı tahrif etmeden hakikatler arasında seçiciliği önermektedir. İşte bu noktada birçokları gibi o da çelişkiye düşmekte ve ahlâkla (tarihten ders çıkarmak ve vatanperver yetiştirmek) fenni (sosyal gerçekleri en açık bir biçimde bilimsel metodla sunmak) birbiri üstüne sermeye çalışmaktadır.

Ahmed Refik'e göre tarih insanlar için iki açıdan önemlidir; önce geçmişteki hatalardan ders çıkartmak ve bu hataları düzeltmek ve gelecekte ne şekilde hareket edileceğini göstermek... Bu tamamen pragmatik tarihçilik anlayışıdırve 19. yüzyıl Fransız pozitivizminin bakış açısına denk düşmektedir. Pragmatik tarihçilik imparatorluktan ulusallığa -ya da o dönemde an azından çağdaşlığa- yönelen Osmanlı aydınının düşünce tarzına da uygundur. Dolayısıyla en önce, vatanperver olmak için fenin tarih alanındaki gelişiminden de yararlanmak gerekecektir. Zaten tarihi ne için, nasıl yazmalı soruları da 19. yüzyıl Avrupa'sında benzeri ortamlarda ortaya çıkmıştı.

Ahmed Refik birçok tarihçimizin yararlandığı Seignobos, Hanotaux gibi Fransız tarihçilerin kitaplarını dilimize çeviren ilk tarihçidir. Ayrıca Fransız ve Alman müverrihleriyle ilgili küçük kitapçıklar da yazmıştır.

Arşiv çalışmalarında da önemli katkıları olan Ahmed Refik tarihle ilgili önceki makalesinden tam on yıl sonra **Dersaadet** Gazetesinde yazdığı bir makalede[75] milletin adını koymakta ve gelişmiş Avrupa ülkelerinde olduğu

[73] A.Refik (Altınay), "Tarih ve Felsefei Tarihiyye" **Şurâyı Ümmel**, IX, 218, 15.4.1326 (1910). Bu dergi, haftalık olarak Tıp Fakültesi Adli Tıp Profesörü Dr.Burhanettin Şakir tarafından çıkarılıyordu.

[74] Ziya Gökalp aynı ayrımı 10-12 yıl sonra **Küçük Mecmuadaki** makalelerinde yapmıştır. No. 11, No. 22 1338.

[75] A.Refik, "Tarih Musahabeleri", **Dersaadet Gazetesi**, 81, 4.10, 1336 (1920).

gibi Türk milletinin de geçmişinin milli bilinçle yazılmasının gerektiğini söylemektedir. Ahmed Refik, "Türk'ün hayatını, beşeriyet tarihinde ifâ eylediği vazifei hakkıyla tasvir edecek bugünkü medeniyetleri ile rekabet eden milletlere karşı hakkı ispat edebilecek bir tarihimizin" olmadığını savunmaktadır. Bu işi gerçekleştirmek için bir milli hazine-i evrakı gerekli görmektedir.

Aynı makalede romantik milliyetçi tarihçi Michelet'in bir ruh ve şahsiyet olarak tarihte canlandırdığı Fransa'yı, yeni bir tarih yazacak olan Türkler için örnek olarak göstermektedir. Ancak "mükemmel bir hazinei evrak vücuda getirmeden" Osmanlının İslam ve Türk alemine hizmetlerini kayda geçirmeden, müesseseleşmeden ne hakiki bir tarihçi yetişebilir "ne de milli tarihimiz irfanımızı ve mevcudiyetimizi en hakiki simasıyla tasvir edecek mahiyette bir tarih yazılabilir" demektedir Ahmed Refik.

Bu makale oldukça önemlidir çünkü A.Refik burada açık bir biçimde hatasıyla sevabıyla Osmanlı tarihini en ince detayına kadar incelemek gerektiğini vurgulamaktadır. Türk milletine şahsiyet kazandırmanın, ya da gerçek şahsiyetini ortaya çıkarmanın sağlıklı ve ilk eldeki yolunu bu noktada görmektedir. Belki bu tutumu, yani Türklüğün şahsiyetini tarih öncesinde ya da "tarih fecrinde" henüz belgelerle desteklenmemiş hayallerde aramaktan önce Türklüğün en canlı dönemi olan çağlarda aramak istemesi onu bazı özeleştiriler yapmak zorunda bırakmıştır. Eserlerinin bazılarının belki de çoğunun bir tarih âliminin eserlerindeki metodlarla yazılmamış olması, kendisinin de bilimselliğe ağırlık veren bir tarihçi olmaması onun bazı noktalarda isabetli bakış açısına sahip olmasını tabiî ki değiştiremezdi.

A.Refik'te çok yönlü ve zengin bir deneme üslubunun varolduğu, açık ve liberal bir zihniyete sahip olduğu, hayatından, hemen hemen tarihle ilgili her konuda ürün vermiş bulunmasından ve aynı konularda yazdığı makalelerinde değişik ve esnek yaklaşımlarından gözlemlenebilir. Böyle açık ve çeşnili bir düşünce yapısına sahip ve uzun yıllar hizmet vermiş bir tarihçiye küçültücü bir biçimde özeleştiri yaptırmak ancak 1930'ların yarattığı zihniyetle bağdaşabilirdi. Gerçekten de **şahıslarla varolan "pluralism"**[76] düşüncelerle varlığını sürdürememiş, tek-parti yönetiminin tarih alanındaki yüzeyselliği, düşünceleri üstelik gelişmekte olan düşünceleri bir hayli budamıştır. Politik terimlerle ifade etmek gerekirse özellikle eğitim alanlarında demokratik bir tarih anlayışı geleneği yaratılmamış, darbeci tarihçilik zihniyeti körüklenmiştir.

Ahmed Refik'in Atatürk'ün sofrasında bulunduğu bir akşam, yöneltilen soru şudur? "Türk tarihi ne zaman başlar?" Bu sorunun tek tip ve tek cümleli cevabını ancak yurttaşlık dersini iyi bir şekilde öğrenmiş ve derinlemesine sorgulamayı düşünemeyen bir öğrenci verebilirdi. Nitekim A.Refik, Atatürk'ün bu sorusunu cevaplandırmak istememiş ve cevap bir öğrenciden alınmıştır. Osmanlı tarih tezini açıkça çürütmek isteyen Atatürk, Ahmet Refik'i göstererek "**Bu beylere göre 500 yıl önce bir çadır halkı ile başlarmış**" demiş ve A.Refik'e kendisini savunmasını söylemiştir. Sesini çıkarmayan tarihçiye ay-

[76] İlber Ortaylı bu "pluralizmi" çok iyimser bir biçimde yorumluyor. 1930'larda yaratılan imkanların tarih bilimine çok önemli katkısı olduğunu savunuyor. **Gelenekten Geleceğe**, (İstanbul, 1982) s.72-79.

rıca "Ben tarih bilmiyorum" dedirtilmiştir.[76] Bu sofra hikâyesi, Ahmed Refik'in olumlu olumsuz birçok yönünden birine işaret etmek açısından değil, yurttaşlık bilinci ile tarih bilincinin 1930'larda nasıl birbiri içinde hapsolduğunu gösterme açısıdan ilgi çekicidir. Dokunulmazlığı olan bazı sorunların yarattığı siyasi tedirginlik, Ahmed Refik'te, çok farklı düşünen başka tarihçilerde, tarih tezini kısa bir süre için hareketle savunanlarda, bilimselliğin rahatlıkla gelişmesini engellemiştir.

[77] Muzaffer Gökman, **Tarihi Sevdiren Adam,** s.117.

İletişi

Akdeniz'de Feminizm ya da KEGME Toplantısı'nın Bir Değerlendirmesi

*Şirin Tekeli**

Bu yazıda 12-15 Ekim tarihleri arasında Atina'da düzenlenen ve benim açımdan asıl önemi, düzenleyicisinden, izleyicisine, konuşmacısından ele alınan konusuna kadar herşeyi kadınlar olan bir toplantı olmasında yatan uluslararası bir konferanstan söz etmek istiyorum: KEGME-UNESCO işbirliğiyle düzenlenen "Akdeniz'de Kırsal Kesim Kadınları ve Teknoloji" konferansı. Bu toplantıya Türkiye'den ben katıldım, ayrıca UNESCO'yu temsilen, yıllardır bu kuruluşun Paris'teki merkezinde Toplum ve İnsan Bilimleri Bölümü'nde üst yetkili bir uzman olarak çalışan Dr. Serim Timur gelmişti. Bu tür konferanslar her zaman, resmi oturumlarda konuşulanların ötesinde, katılanların kendi aralarında geliştirebildikleri diyaloglara, tartışmalara, görüş alışverişlerine sağladıkları zemin ve ister istemez toplantının yeraldığı ülkeye ilişkin ilginç, birinci elden gözlemlere ve bilgilenmelere sağladıkları olanaklar açısından önemli oluyor. Kuşkusuz bu yazıda konferansın bu yönlerinin hepsine değinmem olanaksız. Yine de yazıyı dar anlamda konferansa sunulan bildirilerin ayrıntılı bir dökümünden çok (bunlar ileride KEGME tarafından yayınlanacaktır), izlerkenki gözlemlerime dayandırmayı yeğledim.

İlkin konferansın düzenleyicisi olan kuruluş hakkında biraz bilgi vermem gerekli. Yunanca'da Akdeniz Kadınları Araştırma Enstitüsü anlamına gelen sözcüklerin kısaltılmış biçimi olan KEGME, 1980'de Atina'da düzenlenen ilk Akdeniz Kadınları Konferansı'nın ardından ve o konferansta alınan bir karar

* İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi eski öğretim üyesi

uyarınca 1982'de kurulmuş, Birleşmiş Milletler'in İktisadi ve Sosyal Konseyi'ne üye bir hükümet dışı örgüt. Amaçları Akdenizli kadınların, ülkelerinin ve daha geniş olarak bölgenin sosyo-ekonomik kalkınması içindeki konumlarını ve rollerini araştırmak, toplum yaşamının her yanında kadın erkek eşitliği bilincini yerleştirecek ve bu eşitliği sağlayacak eylemler gerçekleştirmek, Akdeniz kadınlarını bölgeyi etkileyen kirliliğe karşı seferber etmek, Akdeniz kadınlarının kültürel miraslarına ve kendilerine özgü kadın değerlerine sahip çıkmalarına destek vermek ve nihayet, kadınların Akdeniz çevresindeki siyasi çatışmaların barışçı çözümüne katkısını sağlayarak barışın yerleşmesine yardımcı olmak. Bu amaçlara ulaşmak için KEGME başlıca dört alanda etkinlik göstermekte. Bunlar, feminist ve eyleme yönelik araştırmaların desteklenmesi, bir bilgi ve dokümantasyon merkezi oluşturulması, kadın araştırmaları programlarının geliştirilmesi ve uluslararası barış ve güvenlik için alternatif bir feminist yaklaşımın uygulamaya konulması. Türk kamuoyu bu çabalardan biri hakkında daha önce de bilgi sahibi olmuştu. 1 Haziran 1987'de 16 Nato üyesi ülkenin kadın hareketlerini temsil eden bir grup kadın, Nato genel sekreteri ve Nato nezdindeki büyükelçilerle görüşerek kadınların savaşa, silahlanmaya, özellikle nükleer silahlara karşı görüşlerini dile getirdi.[1]

Uluslararası feminizmin Akdeniz Bölgesi'ndeki bu ilk örgütlenme denemelerinden birinde, inisyatifin Yunanlı kadınlardan gelmiş olması pek şaşırtıcı değil. 1980'li yılların başında gelişmiş batı ülkelerindeki kadın hareketleri (Akdeniz bağlamında Fransa ve İtalya gibi) belirli bir durulma ve kurumlaşma aşamasına girmişken yeni hareketler görece az gelişmiş güney ülkelerinde ortaya çıktı. Bu yazıda Yunan kadın hareketi üzerinde uzun uzaydıya durmam hem olanaksız hem de gereksiz. Yine de geçmişi birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi 19. yüzyıla uzanan ama ülkenin sosyo-ekonomik özellikleri ve özellikle siyasi tarihinin çalkantıları nedeniyle yakın döneme kadar fazla bir gelişme gösteremeyen bu hareketin, esas olarak 1974'te askerî cuntanın devrilmesinden sonra şekillenmeye başladığını belirtmekte yarar var.[2] Cuntaya karşı yürütülen demokrasi mücadelesinin, 1980'lerde kadın hareketinin aldığı biçim üzerinde belirleyici bir etki yaptığı açıkça görülüyor. Kadın hareketinin değişik kanatları sol muhalefet partilerinin içinde ya da partilerin kadın kolları niteliği taşıyan yan bağımsız yan örgütlerinde oluşmuş. Bunlardan en güçlüsü PASOK'a yakın EGE, yani Yunan Kadınlar Birliği ve KEGME de EGE içinden gelen sosyalist-feminist kadınlar tarafından kurulmuş bir araştırma merkezi. Bilindiği gibi PASOK'un 1981'de iktidara gelmesinden sonra gündemine aldığı reformlar arasında kadınların statüsünün eşitlik yönünde geliştirilmesi önemli bir yer tutmuştur. Bir bakıma PASOK'un iktidara gelmesinde önemli rol oynayan ve bir dizi yeni taleple ortaya çıkan kadın hareketine olan vaatlerinin yerine getirilmesi bağlamında, PASOK öncelikle aile hukukunda yaptığı reformla patriyarkal düzenlemeleri (ailenin reisinin erkek oluşu, drahoma kurumu vb.) kaldırarak ailede karı-koca eşitliğini getirmiş, cinsiyet eşitliğini öngören bir kararname kabul etmiş ve nihayet, 1985'te

[1] Bkz. Bu toplantıya Türkiye'den katılan Zeynep Oral'ın yazısı; "Silahsızlanma ve Barış Yolunda" **Milliyet**, 7, 8, 9, 10 Haziran 1987.

[2] Bkz. Eleni Stamiris, "The Women's Movement in Greece", **New Left Review**, No. 158, 1986.

bakanlık statüsüne yükseltilen, başbakanlığa bağlı bir Kadın Eşitliği Müsteşarlığı kurmuştur. Ekonomik durgunluk ve patriyarkal kültürün köklülüğü nedeniyle kadınların durumunu feministlerin umduğu ve beklediği ölçülerde değiştirmese de, birkaç yıllık hükümet uygulamalarıyla PASOK'un Yunan kadınlarının statüsünü çağa uydurmak için adeta bir devrim gerçekleştirdiği söylenebilir. Yapılabilen ve yapılamayanların (kadınların bedenlerine sahip çıkmalarını sağlayacak kürtaj yasası henüz kabul edilmemiştir; ayrıca kadın bedeni üzerindeki şiddete karşı çeşitli önlemler gündemdedir, parlamento gibi temsil kurumlarında kadınların payı hâlâ çok düşüktür vb.) eleştirel bir değerlendirmesini yapan kadın hareketi giderek partilerden bağımsız, özerk bir çizgide gelişmekte, güçlenmektedir.

İşte, benim katıldığım KEGME konferansı da bu bağlamda yeralmaktaydı. KEGME'nin bundan önce düzenlediği, Akdeniz'de göçmen kadınların sorunları, kadınlar ve teknoloji, kadın kooperatifleri gibi hemen hepsinin sonuçları yayınlanmış bulunan konferanslar, kadınları ilgilendiren belli bir sorunun uluslararası bir çerçevede, uzmanların, sosyal bilimcilerin, uygulamacıların, bürokratların, kadın kuruluşlarının ve ilgilenen herkesin katılımıyla ele alınıp tartışıldığı, politika üretmeyi amaçlayan toplantılar. Bugüne kadar hepsi Yunanistan'da yapılmış olduğundan, bu toplantılardan en büyük yararı en geniş katılım olanağına sahip olan ülkenin sağlaması normal. Ama, Akdenizi çevreleyen ve aralarında gerek sosyo-ekonomik yapı gerekse siyasi yapı bakımından büyük farklılıklar bulunan ülkelerden gelip, kadınların bütün bu çeşitlilik içinde ne kadar benzer sorunlarla karşı karşıya bulunduklarını, ancak bunlara, her ülkenin siyasi özellikleri ve kadın hareketinin gelişkinliği bağlamında ne kadar farklı düzeylerde çözümler arandığını görme fırsatını bulan bütün katılımcıların da konferanstan çok yararlandıkları açık.

Öte yandan, konferansın politika üretmeye yönelik oluşu nedeniyle yukarda belirttiğim şekilde oluşturulan yapısı, salt uzmanlar ya da bilim adamları arasında yapılan türden toplantılardan çok farklı bir deneyim elde edilmesini sağlıyor. Gerçekten de yürütülmekte olan ortak bir kadın eşitliği ya da kadın kurtuluşu mücadelesinin, katılanların hareket içinde tuttukları konuma göre bakış açılarını nasıl farklılaştırabildiği en iyi böyle bir çerçevede görülebiliyor. Beni konferans boyunca en fazla etkileyen ve deyim yerindeyse eğlendiren konu, kırsal kesimde yaşayıp, kendilerine sağlanan krediler, yeni kooperatifler yasasının sağladığı olanaklar ve çeşitli özendirme önlemlerinden yararlanarak kadın emeğinin değerini yükseltme mücadelesini veren ve bu bağlamda daha çok karşılaştıkları zorluklar ve engellemeler üzerinde duran kooperatif yöneticileri ya da temsilcileri ile ilgili çeşitli bakanlıkların söz konusu sorunlara çözüm getirmesi gereken bürokratları arasındaki gizli savaşı sergileyen tartışmalardı. Kadın Eşitliği Bakanlığı'nın, birkaç yıl önce kadın hareketinde talep üretme konumundaki militanları arasında olup da bugün hükümetin resmî görüşünü savunma konumuna girmiş bürokratları meseleyi hep kadir bilmez halkın yersiz eleştirisi gibi algılıyor, sanki sorunları yaşayanlardan daha iyi biliyormuşcasına ve kâğıt üzerindeki çözümler gerçeğin kendisinden daha gerçekmişçesine savunmaya geçiyorlardı. Bir başka ilginç çekişme konusu da yine kimi bakanlıkların (tarım gibi) konferans konusuyla ilgili bürokratları ile bazı muhafazakar kadın derneklerinin sözcüsü kadınla-

rın kırsal kesim kadınlarının sorunlarını algılayışıyla, kooperatiflerde örgütlenmiş üretici kadınların kendilerinin ve sosyalist ya da reformist çizgide ama kendilerini feminist olarak niteleyen konuşmacıların bakış açısı arasındaki farklılıktan kaynaklanıyordu. Gerçekten de birincilere göre ana sorun kadının eşitliğinin hedeflenmesi ya da emeğinin değerlenmesi değil, ama Akdeniz çevresindeki hemen tüm ülkelerde varlığını yaygın biçimde sürdürdüğü görülen ve kadın emeğinin aile üretiminde karşılıksız olarak kullanılmasına dayanan küçük aile işletmesinin verimliliğinin arttırılması ve ailenin desteklenmesiydi. Oysa bu somut durumda açıkça ortaya çıktığı gibi kadının özgül çıkarlarıyla ailenin çıkarları hiç de özdeş değildi, hattâ karşı karşıya geliyordu ve bu konuda kadının değil ailenin çıkarını ön planda tutması olağan olan muhafazakarlara ek olarak, meselelere esas olarak kalkınma ve verimlilik artışı perspektifinden bakan bürokratların da kadınların özgül çıkarlarını çok kolayca gözardı edebildikleri görülüyordu.

Konferansa sunulan bildiriler ve onlar çevresinde gelişen tartışmalara gelince, burada ilk vurgulanması gereken husus, teknolojinin kırsal kesim kadınlarının çok çeşitli sorunlarının belirli bir sistematik içinde ele alınmasını sağlayacak ana eksen olarak belirlenmesine karşın, çoğu durumda ikincil plana düşmesiydi. Oysa teknoloji, dar anlamda, emek üretkenliğini arttırmaya yönelik "üretim araçları" olarak değil, çok daha geniş ve kadınlara özgü bir bakış açısından, "yaşamın niteliğini yükseltmeye yönelik" her türlü teknik şeklinde tanımlanmıştı. Böylece yalnız tarıma giren modern teknolojinin kadın emeği üzerinde yarattığı, genellikle olumsuz, onları üretimden koparıp yenidenüretim alanına sürücü etkileri değil, bunun yanısıra ev aletleri teknolojisinin kadınların eviçi emeğini değerlendirici ya da kooperatifler gibi veri bir üretim teknolojisinde üretim ve pazarlama süreçlerinin değişmesini sağlayan örgütlenme biçimlerinin kadın emeği üzerinde yarattığı olumlu etkileri vb. değerlendirme olanağı doğmaktaydı. Nitekim bunların hemen hepsine değişik bildirilerde yer verildi. Ama yine de "teknoloji"nin kırsal kesim kadınlarının çok çeşitli sorun ve çıkmazları ele alınırken en "operasyonel" kavram olup olmadığı sorusu doyurucu bir yanıt bulamadı.

Bunda kuşkusuz, bildiri sunanların çok farklı disiplinlerden ve ekollerden gelmeleri bir etkendi. Gerçekten de konferansta, bölge planlamacısı bir agronomdan (Yugoslavya), sosyolog ve antropologlara (İspanya, Lübnan, İngiltere, Tunus, İsrail, ABD), kitle-iletişimcilerden (Mısır), iktisatçılara (Yunanistan), pedagoglardan (Kıbrıs, İtalya), politologlara (ABD, İsveç, Türkiye, Yunanistan) kadar çok çeşitli disiplinlerden konuşmacılar vardı. Ama daha önemlisi sanıyorum, herbirisi kendi özgül tanımlamasına göre feminist olan bütün bu konuşmacıların ele aldıkları ülkenin kırsal kesim kadınının kendilerince karşı karşıya bulunduğu en temel zorluğu incelemeyi, odak merkezine teknolojiyi koyan bir incelemeye yeğlemiş olmalarıydı. Bu yüzdendir ki örneğin bir Lübnan'la (ve Kıbrıs'la) ilgili olarak, kullanılan teknolojinin şu ya da bu olmasından çok temel bir sorun olarak kadınların, savaş koşullarında kendilerinin ve ailelerinin varolma, hayatta kalma mücadelesini yürütürken neleri göğüslemek zorunda kaldıkları ve burada gösterdikleri "yaratıcılık" çok daha ön plandaydı. Lübnan ile ilgili bildiriyi sunan İrini Lorfing, köy kadınlarının küçük aile üretimindeki ücretsiz emeğinin parasal değerini ortaya çıkartmak üzere yü-

rüttüğü araştırmasının sonucunda parasal değeri olsun, olmasın kadın emeğinin ve aile içindeki yerinin önemini vurguluyor ve "kadın güçlüdür", bu gücünü de geleneksel değerlerden alır, diyordu. Görüldüğü gibi feminizm içindeki çok çeşitli görüşlerden en gelenekçi ve sağ denebilecek çizginin sözcüsü kabul edilebilecek bir araştırıcıydı, Lorfing.

Yelpazenin bir bakıma tam öbür ucunda yeralan, Amerikalı radikal feminist Kathleen Barry ise, son zamanlarda ABD'de geliştirilip uygulamaya konulmaya başlanmış olan yeni genetik teknolojiyi eleştiri konusu yapmaktaydı. Amerika'da "M bebek" adıyla ünlenen, kiralanmış bir rahimde dünyaya getirilip, rahmini kiralayan kadına mı yoksa spermlerini bankadan ödünç veren babaya mı ait olduğu mahkeme kararlarıyla belirlenmeye çalışılan bebeğin vakasından giderek, üçüncü dünya kadınlarını bu tür teknolojik gelişmeler karşısında dikkatli olmaya davet ediyordu. Çünkü ona göre bu teknolojinin temelinde, bedenlerine sahip çıkmak için yıllardır çetin bir mücadele yürütmüş olan kadınların kazandıkları kısmi zaferlere karşı, soylarını velev ki kiralık bir rahimle sürdürmeye çalışan egemen erkeklerin iktidarlarını koruma çabaları yatıyordu. Amerika gibi kadın hareketinin güçlü olduğu ülkelerde bu teknolojinin uygulama alanı kapatılırsa, erkekler çözümü üçüncü dünyanın kiralık rahimlerinde arayabilirlerdi.

Sorunsallaştırdıkları konular ve yaklaşımları (feminizm anlayışları) bakımından bu iki ucun ara kesitinde kalan diğer bildirilerden çıkartılabilecek genel sonuçlar ise şöyle özetlenebilir. Akdeniz'i çevreleyen ülkelerin çoğunda kadın nüfusun büyük bir bölümü halen kırsal kesimde yaşamakta ve yine bu nüfusun önemli bir bölümü oldukça ağır koşularda, hem tarımda ve tarıma ek olarak yapılan aile üretiminde (halıcılık, dokumacılık, pansiyon turizmi, ticaret vb.) hem de hiç bir ülkede ekonomik değeri tanınmayan evişlerinde çalışmaktadır. Bu kadınların çoğunun ev içinde yaptıkları evişi gibi evin uzantısında yaptıkları üretken faaliyetleri de hiç bir ekonomik değer taşımamakta ve istatistiklerde yeralmamaktadır. Bu çifte yük ve tarımla tarım dışı alanlarda üretici olarak çalıştıkları zaman bile emeklerinin ücretlendirilmemesi, tarıma modern teknolojinin girmesi durumunda üretim dışına itilme tehdidiyle karşı karşıya olmaları (modern tarım aletlerinin kullanılmasıyla, ele alınan bütün ülkelerde genel eğilim olarak bu aletleri erkeklerin denetimlerine aldıkları görülmüştür) gibi nedenlerle, kırsal kesim kadınlarının olanak buldukları takdirde tercihlerinin kırdan kente göç etmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan en çarpıcı verilerin sunulduğu İspanya'da, kırdan kente göç, tarım işletmesinin yönetimini üstlenen erkeklerden çok, işletmede ücretsiz yardımcı olmaktan başka bir beklentisi olmayan kadınlar arasında yaygındır ve eğitim düzeyi arttıkça genç kadınların köyü terketme eğilimleri hızlanmaktadır. Bununla birlikte, kentsel alanda iş olanaklarının sınırlılığı bir yandan, kır kesiminde kadın erkek eşitliğini sağlamaya yönelik önlemlerin alınması diğer yandan, kadınların kırsal alanda yaşamayı yeğlemelerine yolaçabilmektedir. Kadınlara kendi tarımsal ya da başka işletmelerini kurmalarında yeterli destek sağlandığında, en azından erkekler kadar başarılı olabildikleri görülmüştür. Bu bakımdan en ilginç bildiriler, Birleşmiş Milletler'e bağlı çeşitli kalkınma örgütlerinin başlattıkları projeleri kadınların bakış açısından eleştirel gözle değerlendiren Mısırlı araştırıcı Soha Abdel Kader'in ve Yunanistan'daki çeşitli

kooperatiflerin çalışmalarını değerlendiren Sonia Greger ile EOMMEX'e bağlı kooperatif yöneticilerinin bildirileriydi. Abdel Kader, BM teknisyenlerinin yardım yaptıkları ülkelerdeki gerçek üretim koşulları hakkındaki bilgisizliklerini sergileyen çarpıcı gözlemlerle, örneğin tavukçuluk gibi bir alandaki küçük aile işletmelerinde üretimi gerçekte kadın yaptığı halde, kredi ve teşviklerin aile reisi kocaya verilmesinin doğurduğu çarpıklıkları göstererek, toplumsal değişme ve modernleşme adına bu teknisyenlerin cinsiyetçi önyargıları desteklemekten başka bir işlev görmediklerini ortaya koymuş ve bildirisini, "yardım edeceklerse kaynakları bize versinler, onu gerektiği gibi kullanmayı biz daha iyi beceririz" sözleriyle tamamlamıştır. Buna karşılık İsrailli antropolog Naomi Nevo, küçük üreticilik sektöründe işletme şefi konumunda gül seracılığı yapan kadınların elde ettikleri ekonomik başarıları, kendi bağımsız işletmelerine sahip olmalarına ve bu sıfatla kredi olanaklarından erkeklerle eşit olarak yararlandırılmalarına bağlamıştır. Gerek mülkiyet dağılımı gerekse yerleşik cinsiyetçi değer yargılarının buna olanak tanımadığı Yunanistan'da ise bağımsız bir gelir kaynağı elde etmek isteyen, küçük aile işletmelerine bağımlı kadınların bunu ancak, tarım dışı alanlarda kurulan kooperatifler aracılığıyla sağlayabildikleri ortaya konulmuştur.

Bu bakımdan Yunan Küçük ve Orta Büyüklükte Sanayi ve Elsanatları örgütü (EOMMEX) çatısı altında toplanan çeşitli üretim faaliyetleriyle, Sonia Greger'in Girit'te Lasithi köyünde Manchester üniversitesi'nin desteğiyle yürüttüğü deneysel kooperatif örgütlenmesi gibi girişimlerin, benzeri ekonomik ve sosyal yapıdaki birçok ülke kadınları tarafından dikkatle izlenip incelenmesinde büyük yarar görmekteyim.

Ne tarım ne de teknoloji konularında hiç bir uzmanlığı bulunmayan bir politolog olmama rağmen bu konferans için hazırladığım bildiride, kuşkusuz tarım kesimi kadınları hakkında yapılmış tüm çalışmalara değil, ama pamuk, çay gibi kadın emeğinin özel olarak yoğunlaştığı kesimlerdeki antropolojik çalışmalara[3] bakarak Türkiye'de de Yunanistan benzeri bir durumla karşı karşıya bulunulduğu sonucuna varmıştım. Gerçekten de işletme şefi konumunda çok az sayıda kadının bulunduğu Türkiye'de kadınların tarımsal üretimdeki yerlerine göz atıldığında, büyük arazide yapılan buğday üretimi gibi dallarda makinalaşmanın kadın emeğini gereksiz kılan bir etki yaptığı, kadın emeğine dayalı olarak sürdürülen küçük üreticilikte ise, kadınların üretimin örgütlenmesi ve gerçekleştirilmesinde oynadıkları çok kritik role karşın emeklerinin karşılığını almalarının mümkün olmadığı görülmektedir. Ayrıca Türkiye'de tarım kesimi kadınlarının tarım dışı bir alanda, halı üretiminde neredeyse tek üretici kategorisini oluşturmalarına rağmen, kapitalizmle bütünleşmiş bir küçük üreticilik niteliği taşıyan bu sektörde kooperatifçiliğin gelişmemesi, hattâ gelişmesinin önlenmesi kadınların çıkmazı gibi görünmüştü bana.

Ailenin geçiminin halıcılıktan sağlandığı yani kadın emeğinin fevkalade kri-

[3] Bkz. Nükhet Sirman-Eralp, "Pamuk üretiminde Aile İşletmeleri", Sosyal Bilimler Derneği Tarım Sempozyumu, Ankara 1986, Ferhunde Özbay, "Women's Education in Rural Turkey", **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Indiana, 1982, Deniz Kandiyoti, "Rural Transformations in Turkey and its Implications for Women's Status", **Women on the Move-Contemporary Changes in Family and Society**, UNESCO, 1984 vb.

tik bir rol oynadığı bu sektörde, evlerdeki halı tezgahlarına iş sipariş eden tüccar, muhatap olarak karşısına üretici kadını değil, üretimde hiç bir rol oynamamasına karşılık aile reisi kocayı almakta ve üretici kadınların ücretlerini de ona ödemektedir. Kapitalizmle içiçe geçmiş patriyarkal düzenin bu "muhteşem" örneğinin en dokunaklı yanı da üretici kadınlara "bahşiş" adı altında ve ücretlerinin onda birini bile bulmayan bir paranın ödenmesidir.[4] Böylece, kadın emeğinin sömürülmesinde siparişi veren tüccar ile, ailenin kadın emeğini denetimi altında tutan koca işbirliği yapmakta ve kadınların kendi emeklerinin ürününe sahip çıkabilmelerini önlemektedirler. Bildiğim kadarıyla Türkiye'de bu cehennemi döngüyü kırmayı amaçlayan bir tek örnek proje vardır: DOBAG'ın Ayvacık Kooperatif Projesi.[5] Bu tek örneği ve bunun yavaş da olsa kadınların ev içi ve ev dışındaki kimliklerini ne kadar olumlu yönde etkilediğini gözönünde bulundurarak, benzeri projelerin feminist bir bilinçle geliştirilmesi gerektiği sonucuna varmıştım. KEGME konferansında bildirimin en fazla ilgi çeken yanı bu örnek ve bu öneri oldu. Benim açımdan ise benzeri uygulamaların Yunanistan başta olmak üzere birçok ülkede yapıldığını ve yaygınlaştığını öğrenmek, daha önce bir tür ütopya gözüyle baktığım, volontarizminden hayli endişe duyduğum çözümlemelerin doğrulanmasının ötesinde uluslararası planda bilgi ve deneyim alışverişinin gerekliliğine duyduğum inancın büsbütün pekişmesine neden oldu.

Bu iletişiyi noktalamanın en uygun yeri burası olsa da, sonuç babında, kapanış oturumunun herkesi heyecanlandıran bir anına değinmeden edemeyeceğim. Kapanış oturumu konferans önerilerinin kaleme alınmasına ayrılmıştı ve ilkece herkes önerisini kişisel olarak sunacaktı. Ne var ki, Mısırlı Soha, İsrailli Naomi ve Lübnanlı İrini, konferans boyunca geliştirdikleri diyalogun sonucunda, Akdeniz kırsal kesim kadınlarının sorunlarına çözüm getirmek üzere, ilgili tüm mercilere yöneltilmesi kararlaştırılan konferans önerilerini birlikte hazırlamayı, birlikte sunmayı yeğlemişlerdi. Ortadoğu savaş alanının çatışmaya taraf üç devletinin yurttaşı bu üç kadın devlet politikalarına rağmen, devlet politikalarına karşı kadınların politikasını, birlikte dile getiriyorlardı. Barışçıl, savaşa ve şiddete her biçimiyle karşı, hak, eşitlik ve dayanışmadan yana, kadınların gelenekler içinde yoğrulmuş özveri hasletlerinden vazgeçmeyen ama kimin için, ne uğruna özveri sorularını soran, kadınların gücüne inanan ve onun ancak cinsiyetçiliğin yokedildiği bir dünyada tam anlamıyla ortaya çıkarılabileceğini savunan bir politikaydı bu. Hepimiz yürekten alkışladık onları...

[4] Bkz. Sencer Ayata, **Kapitalizm ve Küçük üreticilik. Türkiye'de Halı dokumacılığı**, Ankara 1987

[5] Bkz. Josephine Powell, "Ayvacık Cooperative Weavers", Georgetown University Symposium, 1987, basılmamış bildiri.

Belge

Ömer Seyfettin ve "Sivil Toplum"

*Zafer Toprak**

"Milliyetperver bir Türk edibinin en büyük vazifelerinden biri Türklere, hususiyetle İstanbullulara bakkallığı sevdirmek, bakkallığa bir kıymet vermektir.

Bizi kasıp kavuran, hayat damarlarımızı ellerine geçiren, bize akla gelmez hainlikleri razı gören İstanbul'daki Yunanlı bakkal ordusudur".

Ömer Seyfettin

"Sivil toplum" günümüzde revaçta olan sorunsallardan biri. Ay geçmiyor ki dergilerin birinde sivil toplum üzerine yazılmasın; güncel sorunlar "sivil toplum" ışığında tartışılmasın.

Hegel ve B. Constant'ın "devlet"ten ayrıştırdığı, Marx'ın burjuva toplumuyla özdeştirdiği, Gramsci'nin üstyapılara sokuşturduğu "sivil toplum" anlam kargaşası yaratacak ölçüde çeşitlenebilen bir kavram. Örtüşen noktalarla, ayrışan noktaları belirlemek son derece güç. Bu nedenle de "sivil toplum"-un Marxist versiyonunu liberal versiyona karşı savunmak o denli güç. Her ikisinde de ortak noktalar içerilmekte, özellikle "devlet" "sivil toplum" karşıtlığı, ya da ayrışması benzer açılardan ele alınmakta.

Türkiye'de de "sivil toplum" farklı perspektifleri gündeme getirmiş. Kimileri sivil toplumu askerî yönetim karşıtı sivil yönetim anlamına alıyor. Osman-

* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi

lı toplum düzeninin "askerî"si anımsanırsa pek de yersiz kullanıldığı söylenemez. Ne de olsa Osmanlı'da devletle "askerî" örtüşür.

Bazı yazarlar, özellikle 12 Eylül sonrası "sivil toplum"u yerel yönetim bağlamında yorumluyorlar. Bu nedenle de Prens Sabahattin'in "adem-i merkeziyet" ve "teşebbüs-i şahsi"siyle Özal arasında bağ kuruyorlar. Bu bakışın ardında kuşkusuz Osmanlı'nın ve de Cumhuriyet'in güçlü "merkeziyet"i yatıyor.

Ve nihayet "sivil toplum" kimilerince Marxist çizgide kurumsal-yapısal "burjuva değerleri" anlamına kullanılıyor. "Yasakçı devletten", "komuta ekonomisi"nden arındırılmış bir toplum düzeninin özlemi dile getiriliyor.

"Sivil toplum"un tüm bu karmaşık, pusulu kavramsal yapısına karşın toplumsal bilimlere yeni bir soluk getirdiği gerçek. Nasıl 60'lı yılların "Asya Üretim Tarzı", 70'lerin "Dünya Ekonomisi Sistemi" Türkiye'de araştırıcılara yeni açılımlar sağladıysa, 80'lerin "sivil toplum"u da aynı işlevi görmüşe benzer.

60'ların sorunsalıyla 80'lerin sorunsalı son kerte değerlendirmesinde benzer engebeleri aşmaya yönelik... Her ikisinde de "geri kalmışlık"la "devlet" arasında ilintiye yük veriliyor. 60'ların "ceberrut devlet"i, 80'lerde "yasakçı devlet"e dönüşmüş...

Sivil toplum yörüngesi Türkiye'nin geçmişiyle hesaplaşmasına yepyeni boyutlar getirebilecek bir kavram. Tarihin "Kadrocu" jakoben yorumu kimi kez Kemalizm biçimiyle, kimi kez daha radikal açılımlarla yazınımızda yeralmış. İlginç yönü siyasal düşün yelpazesinin uç noktaları "Kadrocu" jakobenizmde çoğu kez buluşmuşlar.

Bugün, belki de sorgulanması gereken bu "dar milliyetçi" perspektifin günümüz Türkiyesi için ne denli çözümleyici olduğu...

Geçmişe bakıp bugünü algılarken değişme yanısıra sürekliliği de görmek bir beceri işi... "Devlet" ve buna bağlı olarak adı konmasa da "sivil toplum" değişik ortamlarda, farklı kavramsal kategorilerle belirli aralıklarla bugüne değin tartışıla gelmiş. "Devlet geleneği"nden söz edilen yerde "sivil" sorunsalının olmayışı olanaksız.

Aşağıda okura sunduğumuz risale ya da kitapçık, bu tartışmanın yeraldığı belgelerden biri. Yazarı, öyküleriyle ünlenmiş bir İttihatçı: Ömer Seyfettin.

Eser müstear isimle yazılmış: Ömer Tarhan. Ömer Seyfettin öyküleri dışında rumuz ya da müstear isim kullanan bir yazar. Yaşamının son yıllarında İttihat ve Terakki yönetimini öyküleriyle eleştirmişse de Cihan Harbi sonuna değin İttihatçılık şiarına bağlı kalmış bir düşünür.

Ömer Seyfettin bir bakıma ilk "güdümlü" yazarlarımızdan. Bugün **Cumhuriyet** gazetesinin ön cephesindeki virane İttihat ve Terakki genel merkezi Pembe Köşk'te Gökalp'in çevresinde toplanan bir dizi yazar gibi Ömer Seyfettin de Cemiyet'in yörüngesinde yeralmış. Birçok eserini İttihat ve Terakki'nin mali desteğiyle çıkarılan **Yeni Mecmua**'da yayımlamış. Eski Kahramanlar, Yeni Kahramanlar Ömer Seyfettin'ın Fıkra direktifleri doğrultusunda savaş yılgınlığını silmeye yönelik "epik" öyküleri.

Tüm Meşrutiyet aydınları gibi Ömer Seyfettin de "ictimaiyyat"la ilgilenmiş. **İslâm Mecmuası**'nda "İctimaiyyat: Hars, medeniyet, temeddün"ü yazmış; Ö.S. rumuzuyla **Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi**'ni kaleme almış; Tarhan müstear ismiyle **Milli Tecrübelerden Çıkarılmış Ameli Siyaset**'i yayımlamış; Türk Yurdu Kütüphanesi dizisinden **Yarınki Turan Devleti**'i bastırmış.

Aşağıda yayınladığımız risalesi **Herkes İçin İçtimaiyyat: Ticaret ve Nasıb** bugüne değin Ömer Seyfettin bibliyografyalarında yeralmamış. Diğer bir deyişle bu eserin Ömer Seyfettin'e ait olduğu bilinmiyor. Tek istisnası ünlü bibliyoman Seyfettin Özegen'in beş ciltlik **Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu**. Seyfettin Bey kitabın yazarı olarak gözüken Ömer Tarhan'ın yanına parantez açmış ve Ömer Seyfettin'in müstear ismi olduğunu kaydetmiş. Nitekim Tarhan, Ömer Seyfettin'in bilinen müstear isimlerinden biri. Ayrıca Türk Yurdu Kütüphanesi yazarın başka bir kitabını da yayınlamış. Üslubu da değerlendirirsek Ömer Tarhan'ın Ömer Seyfettin olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz.

Risale, özlemi duyulan Müslüman-Türk "orta sınıf"ın koordinatlarını çiziyor. "Devlete kapulanma" geleneğinin sakıncalarını vurguluyor; ekonomide "rasyonalite"yi gündeme getiriyor.

Risalede Meşrutiyet milliyetçiliğinin maddi tabanını bulmak mümkün. Birikim sürecinin etnik yönü II. Meşrutiyet yıllarında sürekli tartışılıyor. Bu konuyu **Toplum ve Bilim**'in bir önceki sayısında "İslâm ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı" başlıklı belgesel çalışmamızda irdelemiştik.

Milliyetçilik kimi toplumları bütünlemiş. Örneğin bir Alman milliyetçiliği, ya da İtalyan milliyetçiliği bu tür bütüncül milliyetçiliğin somut örnekleri... Bazı toplumsal yapılarda ise milliyetçilik ayrıştırıcı bir işlev görmüş. Osmanlı da bunlardan biri. Önce Yunan milliyetçiliği, ardından Balkan milliyetçilikleri ve nihayet Müslüman unsur arasında Arnavut, Arap milliyetçilikleri. Osmanlı'nın "millet" esası üzerine kurulu toplum dokusu yerini ulus-devletlerden oluşan devletçiklere bırakmış.

İşte Türk milliyetçiliği de böyle bir ortamda yeşermiş. Toplumdaki parasallaşmayla birlikte ayrışan milliyetçilikler Müslüman Türk unsura da örnek olmuş. Özellikle Balkan milliyetçiliklerinin izini süren Türk miliyetçiliği popülist bir çizgide "orta sınıf" tabanını küçük üreticilikte bulmuş. Bu nedenle de örneğin ekonomik "rasyonalite"yi "bakkallık"ta aramış.

Sermaye birikiminin güdük kaldığı bir ortamda ekonomik "rasyonalite"nin küçük üreticilikte somutlaşması doğal. Bu nedenle popülizm; bu nedenle halkçılık... Liberal bir toplum modelinden çok karporatif özlemler. Kimi kez "lonca sosyalizmi"ne varan adalet mefhumları. Solidarist "artık değer" kuramları. Tüm bu göstergeler kapitalizmin farklı ortamlarda ne denli ilginç varyantlar yaratabileceğinin kanıtları.

Aşağıda okuyacağınız satırlar sokaktaki adam için yazılmış. Nitekim kitabın başlığı "Herkes İçin İctimaiyyat". Bir anlamda bir tür "manifesto"... Sunuşu bitirirken siyasetle ekonominin bütünselliğini vurgulayan son paragraflara yer verelim:

''Taraf taraf Türk tüccarlarının yetişmesi, Türk zenginlerin çoğalması, Türk bankalarının açılması ordularımızın ileriye doğru atılacağını, düşmanlarımızdan öçlerimizi alacağını müjdeleyecek. Türk ticareti 'Türklük mefkuresi' ile beraber büyüyecek, beraber yükselecektir.

Hasılı; Türklerdeki bugünkü ticaret ve iktisat fikri 'Türklük mefkuresi'nden başka bir şey değildir.''

* * *

Herkes İçin İçtimaiyat

Birinci Kitap

Ticaret ve Nasib

Çıkaran: Türk Yurdu Kütüphanesi

İstanbul Resimli Kitap Matbaası

Ömer Tarhan

Herkesin Nasibi

Harap camiler, duvarları yıkılmış medreseler, tenha ve pis sokaklar, siyah ve ahşap evler, hocasız mektepler, babasız çocuklar, yolsuz ve şömendöfersiz sahralar, köysüz ovalar, miskin ve kubbeleri çatlamış tekkeler, sonra yüzbinlerce ağzına kadar dolu, kahveler... İşte Türkiye'nin bugünkü hali!

Dün harp bitti. Dedelerimizin karış karış kan dökerek aldıkları mukaddes topraklarda şimdi düşmanlarımızın haçlı bayrakları sallanıyor. İki milyon Türk esir ve perişan... Her tarafta öksüzler ve dullar sürünüyor. Türkler uykuda... San'at, ticaret, zenginlik yabancı Avrupalıların yahut Hıristiyanların elinde... Ahlâk bozulmuş. Mazi unutulmuş. Canlı bir gaflet ormanı ki nihayetleri cehennemlerden uçurumlara çıkıyor. Yalnız bu soğuk ve korkunç karanlığın içinde ufak bir aydınlık parlıyor. Bu, harekete gelmek isteyen Türk gençliğidir.

Eğer bu Türk gençliği kımıldanabilirse öz yurdumuz olan Anadolu kurtulacak, beşyüz senedir tahtımızın kurulduğu bu güzel İstanbul'un büyük camileri kilise olmayacak, o kadar sevdiğimiz bu mavi ufuklarda çan sesleri havlayamıyacaktır.

Vazifesi, meçhul istikbalden daha heybetli olan bu gençliği arayıp da hâlâ bulamadığı yolda boşu boşuna teşyi' etmektense ona göremediğinin sebebini, kusurlarını anlatmak daha hayırlı ve daha muvafıktır.

Türk Gençliğine Ne Diyorlar?

Diyorlar ki:

— Bizde san'at ve ticaret yok! Hepiniz tüccar ve san'atkâr olunuz. Demir-

cilik öğreniniz. Bakkal dükkânları açınız. Kundura ve çizme yapınız! Terzilik ve ciltçilik evleri tesis ediniz. Yalnız para kazanmasını düşününüz; para biriktiriniz! Bankaları ellerinize geçiriniz!

Meşrutiyet'ten sonra bütün gazeteler, başmakale yazan bütün muharirler, âlimler fâzıllar, mütefekkirler bu ezeli öğüdü etmekten usanmadılar. Hattâ bazıları kanmadı. Kitaplar da bastırdı. Bu büyük adamların maksadı Türklerden, yani asırlardan beri askerlik yapmış, askerlikle yaşamış ve hâlâ askerlikle yaşayan bir milletten "sun'i bir beni İsrail" milleti vücude getirmekti. Bu emel, Tanzimatçıların Şarklı Türkleri birdenbire Avrupalı bir millet haline koymak hususunda besledikleri ham hayalden daha boştu. Kimse onları dinlemedi. Hayat, tarihin -o asla değiştirilemez sanılan- müthiş ceryanı aktı gitti. Türk tüccarlar, Türk san'atkârlar, Türk sermayedarlar türeyemedi.

Bunun aşağı yukarı, göze görülen sebepleri şunlar idi:

1. Türklerin iktisat ve hesap işlerinden anlamamaları.
2. Arzettikleri mala talep vaki olmadığı.
3. Şirket teşkil edememeleri.
4. Teşebbüsçülerden çoğunun iflası.

1

El çabukluğuyla tılsımlı bir değnek darbesiyle cemiyetler muhit, mazi ve an'anenin boyunduruğundan kurtarılabilselerdi dört beş senedir bizim gençliğimiz de memleketin iktisadiyatına hakim olurdu. Ama bu iktisadi hakimiyet arzusunun birden bire fiile çıkarılması içtimai hakikate muhaliftir.

Bir kere Türkler -tabiî istisnalar var- iktisat ve hesap işlerinden bugün pek anlamazlar. Bu noksan muhitin ve asırların mahsulüdür. Türkiye'de hakimiyet ve askerlik onları göbekten göbeğe tüfeyli, maaşçı, hükümet hazinesiyle yaşamaya alıştırmış. Üçü beş yapmak harsı bu nesilde henüz tamamiyle doğmamıştır. Halbuki Rusya'daki kan kardeşlerimiz siyasi hakimiyetten mahrum olduklarından hesapçı ve tüccardırlar. Hattâ Ruslara bile tefevvuk ederler.

Osmanlı Türkleri asla tüccar olamazlar mı? Muhitin, mazinin tesiri şüphesiz çok derin olmakla beraber sun'i ve şuurlu ceryanlarla, telkin ve tekrar ile kaybettikleri bu kesb ve istihsal hasleti, yavaş yavaş vücude getirilebilir. Mesela bazı milli telâkkiler vardır, bakkalık gibi... İstanbul'da aşağıdan, adilikten bahsedilirken "bakkal çakkal makulesi..." derler.

Bakkallık adeta kabalığa âlem olmuştur. On sene evvel bakkal olan namusunu tehlikeye koyacaktı. Bir Türk genci o vakitler, yani tamamiyle uyuduğumuz zamanlar bakkal olsaydı mahalle arkadaşları ondan selâmı sabahı kesecek, bekârsa evlenemiyecek, belki ailesinin yüzkarası olacaktı. Bugünkü bakkallar içinde pek muhterem ve nazik efendiler, ömürlerini büyücek memuriyetlerde geçirmiş, rahat koltuklarda yalnız emretmeye ve kendine hizmet ettirmeye alışmış mütekaid beyler var. İhtiyarlıkla ticaret mesleğine giren bu zatlarda gençlerden daha şedid ve alevli bir iktisat aşkı, bir kazanç hissi görülüyor.

Bu, ruhun, insanlığın tuhaf bir halidir! Geç ve sonradan sarıldığımız şeylere adeta koparacak gibi sarılırız. Bu nokta atalarımızın da gözünden kaçmamış. İşte iki misal:

"Sonradan çıkan boynuz kulağı geçer"
"Kırkından sonra azan sükun bulmaz"
"Türkün aklı sonradan gelir"

Türk ihtiyarlığının zihniyetindeki bu değişiklik gençlere o kadar sirayet etmedi. Maddi deliller bunu gösteriyor. Türk gencinin gözü hâlâ memuriyette, mevkilerde, koltuklardadır. Darülfünûn, iyi kötü, dopdolu... Memur olmak istemeyen içlerinde kaç kişi var acaba? Bu kadar efendi niçin kafa patlatıyor? Sanırsınız ki kendi kafasını kuvvetlendirmek, hayatını o kuvvetle kendi kendine kazanmak için?... Hayır, buna kimse inanamaz. Memur olmak için! Daima o ezeli ümit ve arzu... Türk gençliğinin bu meylini değiştirmek için yavaş yavaş, üşenmeden çalışmak lazımdır; telkin ve tekrar ile...

Bir kere memurluğun esirlik, fakirlik, gayesizlik olduğuna itikad ettirmek icab eder. Şimdiye kadar yazılan romanlarımızda (Halit Ziya'nın İzmir muhiti ve ailesinin tesiriyle yazdığı "Ferdi ve Şürekâsı" ünvanlı eseri müstesna) asla bir tüccar enmuzeci tasvir edilmemiş ve karilere sevdirilmemiştir. "Roman, hayattır." kararı doğru ise muktedir romancımız Mehmet Rauf hiçbir şey yapmamış demek! O kadar özenerek tasvir ettiği kahramanlarının iktisadi ve mali mevkilerini öyle bir atlayış ile atlar ki kendinizi sanki mevcut olmayan bir memlekette sanırsınız. Hakiki hayata, İstanbul'daki Türk muhitine dair hakikaten güzel, ciddi ve kıymetli romanlar yazan Hüseyin Rahmi Bey bile kahramanlarının mali ve iktisadi hüviyetlerini hep müphem ve nakıs geçivermiştir.

Biz, ihtiyacımız olduğu için parayı severiz. Lâkin paradan bahsetmekten de ihtiraz ederiz. Bu hâl romancıların kalemine de tesir etmiş.

Romanlarımızda mes'ud ve bahtiyar enmuzecler hep büyük memurlar, paşalar, irad sahipleri ve mirasyedilerdir. Hiçbir tüccar yoktur...

Sonra gene derler ki: "Hayat romanı değil, roman hayatı yapar." Ve bu pek doğrudur. Epeyce şık romanlar neşreden Edebiyat-ı Cedide Kütüphanesi senelerce Türk gençliğinin hayaline hakim oldu. Hattâ hâlâ hakimdir. bu hakimiyet o kadar bariz ve bedihidir ki yeni yetişen şairler o romanlardaki kahraman isimlerini takındılar. Asıl isimlerini saklayarak muaşşaka yapan gençler mektuplarına da bu kahramanların imzalarını attılar.

Demek üslup sahibi edipler gençliğin zihniyetine hükmedebiliyorlar. Şimdi onlar "sanat sanat içindir!" taassubunu bıraksalar da "tez"lerini çaktırmadan memuriyet hayatının azaplarından, değişiksizliklerinden, mahdutluğundan bahsetseler, mesela bakkallığa kıymet verseler... Yirmibeş otuz sene zarfında ihtimal mes'ud bir tahavvül başlar.

Muharrirlerin mensup oldukları millete karşı büyük vazifeleri vardır. Milliyetperver bir Türk edibinin en büyük vazifelerinden biri de Türklere, hususiyle İstanbullulara bakkallığı sevdirmek, bakkallığa bir kıymet vermektir.

Bizi kasıp kavuran, hayat damarlarımızı ellerine geçiren, bize akla gelmez hainlikleri reva gören İstanbul'daki Yunanlı bakkal ordusudur! Bu ordu asır-

lardan beri bizi eziyor. Türk genci bir tezgâhta müşterisiyle alışverişe tenezzül etmediğinden iktisaden esir.

Düşününüz, İstanbul'da hemen bir milyon Türk yaşıyor. Bunların hepsi bir bakkaldan gıdası için lâzım gelen şeyleri alıyor. O halde bir milyon kişi hergün bu Yunanlı bakkal ordusuna mühim bir para bırakıyor. Bu kâr kendimize kalsa ne kadar iyi olur.

Bakkallık gibi kunduracılık, terzilik de öyle... Hıristiyan ve Yunanlı o müthiş bakkal ordusundan sonra bu Hıristiyan kunduracılık ve terzilik kolorduları geliyor... Mesela Kadıköyü'nde çokluğu Türkler teşkil ediyorlar. Bir tane Türk ve İslâm kunduracı yok.

Bakkallığı ve hayat için pek lazım olan san'atları Türklere sevdirmek ediplerin, muharrirlerin, konferansçıların, siyasi ve gayr-ı siyasi kulüplerin vazifesi olduğu kadar mekteplerin de vazifesidir. Muallimler talebelerine her fırsattan istifade ederek düştüğümüz uçurumu göstermeli, bu uçurumdan çıkmak için altından bir ticaret va san'at merdiveni lazım geldiğini tekrar etmelidirler.

2

Meşrutiyet'ten sonra ötede beride Türklerin bazı teşebbüsleri görüldü. Aradan çok geçmedi. İflaslar başgösterdi. Bunu gören halk me'yüs oluyor ve "Kırk yıllık Kâni olur mu Yani?" diyerek ticarette istidatsızlığımızı düşünüyor ve tevekkül ediyordu. Türklüğün ticarete istidatsızlığı hakkındaki kanaat yalnız bize münhasır değildir. Son iktisadi kımıldanışı duyarak telaşa düşen Rumlarda gayet büyük bir mevki işgal eden bir Rum: "Merak etmesinler, Türkler 'gelgeçtir'ler; başladıkları şeyde sebat edemezler. Azıcık sabretsinler. Gine kârları, kazançları eskisi gibi olacak, altı aya kalmaz bu buhran bitecek." diye haber gönderiyordu.

Temenni edelim ki bu zat kanaatında yanılmış bulunsun. Türklerin kendi istidatsızlıklarına kanaatları birkaç iflastan ve asla değişmeyen kesatlıktan geliyor. Her yanlış hareketin neticesi de yanlış çıkar. Beyoğlu gibi Hıristiyanı Türkünden çok bir köşede yapılan teşebbüslerden zaten büyük muvaffakiyet beklenemezdi. Vakıa gazinolar, birahaneler, lokantalar sahiplerine çok kâr bırakıyordu. Ama bu gibi müesseseleri Beyoğlu'nda tamamiyle ellerine geçiren Rumların arasında da kuvvetli bir "tenasüt" vardı. Sonra garsonlar... İstanbul'da ne kadar garson varsa hepsi hemen hemen Rumdur. Bu garsonlardaki Türk düşmanlığı ve Helenizm mefkuresi alevlenmiş bir ateş gizli bir teşkilatları vardır. Teşkilatın verdiği emirlere garson ordusunun neferleri itiraz etmeden itaat ederler. Zaten bu garson ordusu sendikaların sevkiyle Türk mal sahiplerinin türemesini istemezler. Hattâ Rum gazinolarına, Rum birahanelerine, Rum lokantalarına mukabil Türk gazinoları, Türk birahaneleri, Türk lokantaları peyda olmasında kendilerinin felaketlerini görürler. Beyoğlu'nda birahane, lokanta tesis etmek isteyen Türk mutlaka bu Rum garson ordusunun neferlerini istihdam edecektir. İşte bu garsonlar efendilerine yorulmadan bıkmadan hiyanet etmeye, müşterilerini kaçırmaya başlarlar. Bir an gelir, mal sahibi Türk zararı görür. Müessesesini kapatır. Garsonlar yaptıkları kahramanlıktan sevinir zararının sebebini anlayamayan eski efendisiyle

eğlenirler. Bir Türkü iflas ettirmek yararlıklarına mukabil mükâfatı da sendikadan almayı unutmazlar.

Türk teşebbüsçü işin iç yüzünü bilmez. Eğer Türk garsonlar, yalnız para ile değil, milliyet ve din gibi en kavi bağlarla kendine merbut kardeşler kullansa idi, şüphesiz zarar etmiyecekti. Henüz şimdilik Türk garsonlar da yok gibidir. Garsonluk deyip geçmemeli. Bu da bir san'at, hem de gayet nazik bir san'attır. Gazinoculuğa, otelciliğe, Türkler, bizim içimizde yetişinceye kadar, metrdotel denilen müdürlerini, baş garsonlarını, küçük bir fedakârlıkla Rusya'dan getirtmelidirler. Şimali Rusya Türkleri bu gibi san'atlarda Ruslardan daha maharetli ve doğrudurlar.

İşte Beyoğlu'ndaki birkaç Türkün iflasına sebep, sırf Rumlar, garsonlardır.

Sonra Türkler bu gibi teşebbüslere Türkü çok köşelerde İstanbul, Üsküdar, Kadıköy cihetlerinde başlamalı; sonra Beyoğlu'ndaki mücadele meydanına atlamalıdırlar.

İstanbul'a, Kadıköyü'ne, Üsküdar'a Rum iktisat ve ticareti hâkimken Türklerin Beyoğlu'nda işleri yoktur. Onların milli müşterileri Beyoğlu'nda değildir.

Birkaç Türkün iflasına tesir eden sebeplerden birisi de bu muhit ve civar meselesinin takdir olunmamasıdır.

Güzellik, parlaklık, ilân... Bu üç şey ticarette sağlamlıktan evvel lazımdır. Kadıköyü'ndeki Türk bakkal mağazalarının ecza, lavanta satılacak derecede süslü, tabiata muvafık, bedii ve temiz bir tarzda olması insana pek büyük ümitler veriyor. Her ne ticarette olursa olsun "sergi" san'atı mühimdir. Camekân müşteri gözleri için manyetizmalı bir öksedir. Camekâna takılan gözlerin sahibi o dükkândan artık ayrılamaz. İlâna gelince: "Bütün ticaretin sırrı, ruhu ilândır!" denilebilir. Avrupa tüccarlarının ilânları için hemen sermayelerine yakın paralar sarfettiğini hergün gazetelerde okuyoruz. Türklerin ilâna ehemmiyet vermeyişleri satışlarının azlığına bir sebep olabilir. Acaba "Kırmızı Horoz"u İstanbul'da görmeyen ve bilmeyen bir adam kalmış mıdır?

3

Türkler beş senedir küçük, büyük şirketler yapamadılar. İki kişi biraraya gelemiyor. Sebebi gayet basit. Biz cemiyet hayatına alışmamışız. Herkes ayrı yaşıyor. Ayrı yaşamakta zevk buluyor. İşte bu zevki yavaş yavaş bozmalı ve "merdümgirizlik"ten kurtulamıyoruz. "ittihat kuvvet yapar". Yalnız başımıza üstesinden gelemiyeceğimiz şeyleri birkaç kişi biraraya gelirsek kolaylıkla yaparız.

Biraraya niçin gelemiyor, niçin toplanamıyoruz? Bizde samimiyet yok. "Tasallüf" illeti bizi bitirmiş. Herkes birbirini hakir görüyor. Herkes birbirinin nazarında aptal, işten anlamaz, yalancı ve ilah..! Samimi dostların, mesela mektep ve çocukluk arkadaşlarının sohbet ve münasebetleri hemen umumiyetle "havaiyyat"a münhasır kalıyor.

Saylarını ve paralarını karıştırmazlarsa Türkler yeni girmeye hazırlandıkları bu iktisadi mücadelede karşılarında ittihat ve şirketlerden doğmuş, kuvvetli rakiplere rast gelecekler ve yazık ki ezileceklerdir. Son zamanlarda Rum

rekabeti karşısında zayıf düşen, adeta iflasa yaklaşan iki Türk, Türk gençliği tarafından ne kadar birbirleriyle ortak olmayan, baştan kuvvetlenerek Rum kabileleri ile boy ölçmeye teşvik olunmuşsa o kadar inat ettiler, birleşmediler. Fakat herhalde bu zavallı iki Türkün inadı Türklüğe değil cahilliğe ait idi.

Türk ve genç teşebbüsçüler her türlü lüzumsuz zararlı hisleri, uğursuz duyguları bir tarafa atmalı, birbirleriyle anlaşmalı. Yalnız kalmaya korktukları yerlerde kendilerine arkadaş hazırlamalıdır.

Ticarette o kadar "maneviyat" yoktur. Ticaretin ölçüsü rakamdır. Ve atalarımız ne güzel söylemişlerdir: "Dostluk kantarla, alış veriş mıskalla..."

Bizde rakam kıymeti yoktur.

Türkiye'de yaşayan 14 milyon Türkün kaçı bütçesini sene başında yapmış, Kaçı bir sene zarfında harcettiği parayı hesap etmiştir? Koca İstanbul'da kaç kişi evinin ve kendisinin masrafı için defter tutar?

Defter tutmaktan, iktisat yapmaktan, para biriktirmekten vaz geçelim, biz en sade hesaplara bile akıl erdiremeyiz. Türklerin şimdiye kadar "hesap" faslına ne derece yabancı kaldıklarını göstermek için uyanmış Türklerden birinin hikâyesini yazacağız. Bu hikâye dikkatle okunmaya ve ibret alınmaya şayandır. Zira bizi anayurdumuzdan kovmaya hazırlanan; iktisadiyatıyla, içtimaiyatıyla üzerimize yürüyen bir unsurun o yaman zihniyetini de gösteriyor. O unsur ki bugün şaha kalkmış, edebiyatıyla, matbuatıyla, şiiriyle, musikisiyle, diniyle, ilmiyle, mektepleriyle, tiyatrolarıyla, bahriyesiyle, ticaretiyle çalışıyor.

Doğuran Ev

"...Ben Kadıköyü'nde büyüdüm. O vakitler mahalle bile yoktu! Tek tük evler... Kaldırımsız va hâli arsa sokakları... Yalnız karşımızda bir Rum komşumuz vardır. Sizi hatırlıyorum; bu kır saçlı, solgun yüzlü, hep dik yürür bir adamdı. Kâgirden evini daha yeni yaptırmıştı. Madamı pek genç ve güzeldi. Bir de benimle yaşıt çocuğu vardı ki adını bizim evdeki hizmetçinin adına benzettiğim için çok sever ve yüksek sesle çağırırdım: Kleanti... Bize pek uzak olmayan çayıra tenha ve güneşli yollardan çemberlerimizi çevirerek onunla beraber gider, evde hizmetçiden öğrendiğim yarım Rumca ile konuşurdum. Çünkü Kleanti annesi gibi hiç Türkçe bilmezdi. Onların hizmetçile, filan yoktu. Daima perdeleri örtülü duran, bir kilise kadar sakin evlerinin bütün işlerini annesi görür, yemeklerini pişirir, tahtaları siler, çamaşırları yıkar ve akşamları da süslenerek piyasaya çıkmaya vakit bulurdu.

Ne olduğunu bilmediğimiz, hattâ pazar günleri bile pek erken gidip pek geç geldiğinden babasıyla hattâ selamlaşamazdık. Annesi kapıda anneme, yahut ablama rast gelirse "kalimera, kalispera, tikanis kala?" gibi iki Rumca kelime söyler ve başını eyerek gayet nazik bir selam verirdi. Yılbaşları onlar bize çörek ve kırmızı yumurta gönderirler, biz de her sene Kurban bayramlarında rahmetli büyük ninemin: "Gavura verilenin sevabı iki katmış!" diye ayırdığı yağlı koyun butlarını kapılarına götürür, zorla kabul ettirirdik.

İşte Rum komşumuzla münasebetimiz bu kadardı.

Babam öldükten sonra İstanbul tarafına geçtik. Ve Kadıköyü'ndeki evimizi kiraya verdik. Ben mektebe girdim, çıktım. Ve payitahtı terk ettim. Aman yarabbi! Yirmi sene... Nasıl geçti bilmiyorum! Hayat sanki bir rüya! Nihayet bir hafta evvel yine Kadıköyü'ndeki evimize geldik. Yirmi sene evvelki aile kalabalığından ihtiyar ve romantizmalı annemle ondan daha ihtiyar dadımdan başka kalan yok. Ablam deli olmuş, kız kardeşlerim veremden ölmüşler. Erkek kardeşim son muharebede şehit. Ben de uzak iklimlerdeki sılasız memuriyetlerimin verdiği yorgunluklardan hasta ve perişan... Boyaları dökülmüş eski evimizin etrafında büyük ve muntazam bir mahalle meydana gelmiş. Parke taşlı kaldırımlar... Gayri ihtiyari, vaktiyle iki ada gibi karşı karşı durduğumuz Rum komşumuzun evine baktım. Başka yeni evlerin arasına sıkışmış kalmıştı. Perdeleri gene inik idi. Ve Kleanti'yi merak ettim. Belki şimdi evlenmiş başka yerde oturuyordu. İhtimal babası ölmüştür. Lakin annesi sağ olmalı, diye düşünüyordum.

Dün pazardı. İskeleye inmek için dışarı çıkıyordum. Eski komşumuzun kapısında bir delikanlı gördüm ve biraz dikkat edince tanıdım. Bu Kleanti idi. O da eve yeni taşınmış bir kiracı zannederek bana bakıyordu. Yaklaştım.

— Eski komşunu tanımadın mı? diye sordum.

Zeki gözleri parladı. Ve tanıdı. Konuşmaya başladık. Evimizi satmadığımız halde nasıl olup da onbeş yirmi senedir semtine uğramadığımıza şaşıyordu. Ben:

— Vekilimiz vardı.

itizarıyla Bağdat'ta, Musul'da bulunduğumu, memuriyetimi bırakıp gelmek kısmet olmadığını söyledim. Benim saçlarım bembeyazdı. onun saçlarında beyaz bir kıl bile yoktu. Kimse ona otuz, otuzbeş yaşında diyemezdi. Gülümsedi:

— Kısmet, kısmet, Ey kısmet ha?...

Ve bana memuriyetimden çok para kazanıp kazanmadığımı sordu. Şaşaladım. Ve doğruyu saklamayarak cevap verdim:

— Ne para kazanması? Hattâ bugün borçluyum.

O da şu kadar sene memuriyetten, gurbetten sonra borçlu kaldığıma şaşaladı. Ben de onun ne yaptığını sordum. Gine gülümsedi. Ve:

— Hiç, dedi. Eğer yaptığım şey zahmetle ölçülürse hiçbir şey yapmadım. Şimdi irat sahibiyim. Bazı bazı büyük kelepirler rast getirirsem komisyonculuk da yapıyorum.

Kendi eski evlerinin yanında koca bir sokak teşkil ederek sıralanıp gitmiş olan mavi boyalı kâgir evleri göstererek ilave etti:

— İşte iratlarım. Öndört ev... Dörder lira kira getiriyor. Ayda tamam elli altı lira... bu elli altı liranın onaltısı bana yetişiyor. Geri kalan kırkıyle her yaz yaptığım bir evin borcunu ödüyorum. Onbir sene sonra yirmibeş evim olacak. Yani o vakit her ay yüz lira varidatım olacak. Onbeş sene sonra bu yüz liranın hepsi cebimde kalacak.

— Demek babanızdan epeyce miras kaldı? dedim. Kahkaha ile güldü:

— Ne mirası? Babamdan hiçbir şey kalmadı.

— Tekrar sordum:

— O halde bu iratları nasıl yaptınız?

— Pek basit, dedi, fakat bunu size anlatmak istesem anlamazsınız.

Gine sordum:

— Niye anlamayacağım?

Güldü. Ve şaka ederken:

— Çünki Türksünüz de...

diye cevap verdi.

— Ee, Türksem niçin anlayamam? Ben Mülkiye-i Şahane'den birinci çıktım.

— Fakat darılmayınız. Sorbonne'dan çıksanız yine sizin hesap öğrenmek istidadınız yoktur. Düşünürseniz haklı olduğumu tasdik edeceksiniz. Hayatta muvaffak olmak için sizin okuduğunuz kadar malumata ihtiyaç yoktur. Hesap bilmek, "amâl-i erbaa"yı bilmek kâfi, hattâ fazladır.

— Amma mübalağa ha... diye sözünü kestim.

— Hayır mübalağa değil... Yalnız "amâl-i erbaa". Bunu hayatınıza tatbik edebilir misiniz? Şüphesiz zengin olursunuz. İşte ben şu gördüğün iratları yaparken sermayem yalnız "amâl-i erbaa" idi. Başka on param yoktu.

— Nasıl?

— Nasıl mı? Şu gördüğün eski ev yok mu? Bu annemin evidir. Bu evi ben doğurttum. Onun doğurduğu evden bir ev daha doğurttum. Hasılı her sene bir ev doğurtarak öndört irat yaptım. Ölünceye kadar da doğurtacağım. Çünki zahmeti yok, eziyeti yok.

— Ev nasıl doğurur canım, bu inek mi? diye gülümsedim.

— Evet bir ev tıpkı bir inek gibidir. Sahibi "amâl-i erbaa" bilirse mutlaka doğurur. Annemin evine karşılık göstererek evvela dört beş lira faizle borç aldım. Onunla yanımıza şu birinci evi yaptırdım. Daha ertesi sene yeni yaptığım evi karşılık göstererek aldığım para ile ikinci evi yaptırdım. Daha ertesi sene ikinciyi göstererek üçüncüyü... Daha öbür seneye üçüncüyü göstererek dördüncüyü... İşte hep böyle... Dört sene evvel birinci ev faizle borcunu ödedi. Üç sene evvel ikinci ev de ödedi. Her sene bir ev yaptırıyorum. Ondört senedir yaptırdığım evler de yaşlarına göre borçlarını bitirerek iratlarını tamamiyle bana bırakıyorlar. Her ev on senede faiziyle beraber kıymetini ödüyor.

Türk olduğum için bu basit hesabı anlamıyorum sanıyor, bana daha ziyade tafsilat veriyordu. Halbuki pek güzel anlıyordum. Anlamamak için adamın kafası granitten olmalı idi. Evet şu fakir Rum komşumuzun oğlu onbir, oniki sene sonra ayda yüz lira gelirli bir irat sahibi olacağına şüphe yoktu.

Ben iskeleye gidecektim. Saatime bakarak:

— Müsaade et, sonra da konuşuruz. Üçe yetişeyim diye ayrıldım. Onun mavi ve beyaz boyalı iratları önünden geçerken arkama döndüm, eski evlerine, şu doğuran eve baktım. onun karşısında bizim büyük ve ahşap, pembe boyaları dökülmüş iri ev berbat bir inek ölüsü gibi duruyordu.

Acaba ben Kleanti kadar "amâl-i erbaa" bilseydim, o da böyle sokak dolusu evler doğuracak mıydı?"

Ey Türkler! Hesap öğreniniz. Rüştiye mektebinde okuduğunuz "amâl-i erbaa"yı efsane sanmayınız. Öğrendiğinizi hayatınıza tatbik ediniz.

4

Türk teşebbüsçülerin çoğunun iflası yalandır! Bu, Türklerin cesaretlerini kırmak için Rumlar tarafından çıkarılmış bir yalandır. İflas edenler hesapsız hareket edenlerdir. Yalnız arzu kifayet etmez.

Herşeyde istidat ister. Herkes nasibi olan şeyi tutmalı. En karışmamış ve saf kalmış ırklarda bile fertlerin mizac ve tabiatları birbirine uymaz. Bakınız, hangimizin yüzü birbirine benziyor. Hiçbirimizin değil mi? İşte tabiatlarımız da öyledir.

İstidat ve nasibimiz de öyle... aşağı yukarı, az veya çok, iyi yahut kötü, hepimiz başka başka işlerin erleriyiz. Birimizin yaptığını hepimiz yapamayız. Ticaret ve iktisat deyip geçmemeli. Bu da herkesin kârı değildir. Kimin nasibinde ticaret varsa o tüccar olabilir.

5

Azıcık da "kader" manasına gelen "nasib" kelimesinin nasibini bilmemesi, nasibini kabul etmemesidir. Bakınız, mesela ticaretten uzak kalan Türklerin iyi memur olacakları hatıra gelir değil mi? Halbuki hayır... Türklerin hepsinde memurluk nasibi olsaydı bugün müfettişler için ecnebilere muhtaç olmazdık! Çünki nasibi olsun olmasın, her Türk memur olmak istemiş ve olmuştur ama ne memur... Memurluk için "idare ve intizam" seciyeleri lazımdır. İngilizler:

— Bir çiftliği idare eden Hindistan'ı da idare eder derler. Ne kadar doğrudur. Tahsil, seciye ve nasibin üzerine pek az tesir eder. Nasibi olmayan idare umruna dair ne kadar ilim, fen, kanun varsa okusun, asla iyi bir memur olamaz. İşte Mekteb-i Mülkiye... Kaç senedir işliyor. İdaredeki istidad ve nasibini hattâ düşmanlarını Avrupalılara bile tasdik ettiren bir Talat Bey[1] yetiştirebilmiş mi? Birincileri, ikincileri şöhret kazanıyor mu? Hepsi edebiyat dersi görmeyen nasib sahiplerinin yanında unutulmuyor mu?

Askerlik, şairlik, san'atkârlık, ressamlık, memurluk, muhasiplik gibi tüccarlık da iktisat da bir meyil, bir istidad, bir nasib meselesidir. Ne kadar zenginler vardır ki idaresizlikleri, müsriflikleri sebebinden fakir kalmışlardır. Sonra me-

[1] Dört sene evvel İstanbul'a gelen bir Rus Nazırı Talat Bey'i çok yüksek buluyor; o vakitler mubalağaya hamlonulan, takdirle meth ediyordu.

sela memur Küçük Sait Paşa... Yalnız maaşından biriktirdiği para ile irad sahibi olmuş, zenginleşmiş...

Tahttan indirdiğimiz Hakanımızın mantıksız ve çılgın ihsanlarını düşününüz. İktisat nasibinden mahrum bendeleri içinde kaç zengin vardır? Verasetten güzel ve mesud bir nasib alan Katırcızade Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın iktisatta nasibi var. Eline geçen paraları harcetmiyor. Hattâ ihsan olunan sarayları satıyor. Liraları bankaya koyuyor. İşte bugün memleketimizin birinci derecede zenginlerinden madud...

Herkesin hususi bir istidad ve nasibi olduğundan bahsolunurken diyorlar ki:

— Bu tayin edilemez. Dünyaya herkes herşeyi yaparım zanneder. Kimse istidadına razı değildir.

Evet, yazık ki, bizim memleketimizde bu iddia doğrudur. Bakarsanız narin, korkak, lenfatik, lirik... En çetin işin başına geçmek ister. Ona Dersim'in mutasarrıflığını verseniz kabul edecektir. Şimdiye kadar hazır para yemeğe alışmış, ömründe küçük bir cep defteri tutmamış mirasyedi büyük bir ticarethane açmaya kalkar. Ve ne yaptığını bilmeden işe girer. Nasibi olmadığından iflas da eder.

Türk genci düşünmeli, taşınmalı nerede birinci olabilecekse oranın kapısından girmelidir. İkinciliğe razı olmak, nasibinden ayrılmak demektir. Sezar uzak ve taşların tepesinde hâli bir köyün dibinden geçerken:

— Roma'da ikinci olmaktansa burada birinci ve baş olmasını tercih ederim.

demiş. Türk gençlerinde de bu zihniyet kıymet bulmalı. Artık biz de bilmeli ve kabul etmeliyiz ki mesleğinde, san'atta muvaffak olmuş bir kunduracı, mesleğinde muvaffak olmamış bir sadrazamdan daha muhterem, daha kıymetli, hattâ daha namusludur.

Kimse takdir edemez alemde
Kendi mahiyetini rey'i ile.
Münferid vasıta-i rüyet iken
Göremez kendisini dide bile.

Hayır, hayır... Bu eski kıt'a bizim için bir hakikat olmasın. Biz kendimizi bilelim. Kendi mahiyetimizi takdir edelim. Boş gururlarımızla kendi kendimizi aldatmayalım. Şahsi gurur yalnız sahibini aldatır. Aliyâta dair malumatlarımız nasıl şüphesiz ise nasibimiz hakkındaki malumatımız da öyle olmalı.

Hiç unutmayalım ve daima tekrar edelim:

''Kişi noksanını bilmek gibi irfan olmaz''

Nasibimiz olmayan bir işte malumat ve muktesebatımız bize imdat edemez. Mizacımızın müdekkiki olalım. Hissiyatımıza tabi olmayarak kendimizi hep istintak edelim:

— Sen bu işi yapabilecek misin?

— Sen bu işi seviyor musun?
— Sen bu işin üstesinden gelemezsen utanmayacak mısın?

Ve gene kendimizden alacağımız cevaplarla yolumuza düzülelim. Eğer memur olacaksak alacağımız paradan evvel yapacağımız işi düşünelim. Nasib ve istidadımıza hiyanet etmek bizzat kendimize hiyanet etmek demektir.

Nasibimize hiyanet etmezsek mutlaka muvaffak oluruz. Malumatımızı genişletirken bize nefsimizi öğretecek fenleri unutmayalım. İnsan kendisini görmek için iyice bilgiye ihtiyacı vardır.

Türkler, yukarda kısaca saydığımız tesirlerin altında ticaret nasibinden, ticaret isteğinden mahrum kalmışlar. Onların yeni girdikleri yolda muvaffak olmaları için en lâzım olan şey "milli mefkure"nin tasavvurudur.

Türkler bugün "ferden" zengin olmak için iktisat ve ticaret alemine atılmıyorlar. Onları bu yola sevk eden şey Türklük mefkuresidir. Türkler artık Türk olduklarını ve Türkten başka hiçbir millet olamayacaklarını anladılar. Bu "Türklük" için de nasıl donanma, ordu lâzımsa ticaret ve iktisat da öyle lâzım olduğuna kandılar; iman ettiler.

Şahsi hislerini arzularını terkettiler. Hatta fedakârlık yaptılar. Mefkureden doğan iradeleriyle hislerine galebe çaldılar ve ticaret alemine atıldılar. Türklüğü Türk düşmanlarının ticaret ve iktisat alemindeki kuvetleri tehdit ediyordu. Türk düşmanlarının ordularına karşı nasıl Türk orduları karşı geliyorsa Türk düşmanlarının tüccarlarına karşı da Türk tüccarları karşı gelecektir.

İktisatça istiklâlimiz yok. Düşmanlarımız, hususiyle Yunanlılar bizi sağmal bir inek yerine koymuşlar. Bugün sağıyorlar, varımızı yoğumuzu çekiyorlar. Ceplerimizde para, köylerimizde ekmek, şehirlerimizde san'at bırakmıyorlar. Nihayet bizim takadımızı tamamiyle bitirip ihtiyar bir inek gibi bizi öldüreceksiler ve sonra aralarında Rumeli gibi paylaşacaklar.

İşte hakiki Türkler, duygulu ve şuurlu Türkler bu yakın tehlikeye karşı gözlerini kapıyorlar. Siyasi bozgunun ve ölümün başlangıcı olan iktisadi bozgundan vatanlarını kurtarmak için şimdiye kadar tenezzül etmedikleri ticarete atılıyorlar. Maksatları yalnız şahısları değil, kendileri zengin olarak vatanlarını düşmana haraç vermekten kurtarmaktır.

Ve bu emeli de milli "Türklük mefkuresi" doğurdu. Bu mefkure milletin fertlerindeki dağınık ve gayesiz arzuları topladı, yuttu, herkesi bir vücut haline koydu.

Mefkure bir tohumdu. Milletin vicdanına düştü. Bu ani idi. Şimdi sonra taazzuv edecek.

* * *

Taraf taraf Türk tüccarlarının yetişmesi, Türk zenginlerin çoğalması, Türk bankalarının açılması ordularımızın ileriye doğru atılacağını, düşmanlarımızdan öclerimizi alacağını bize müjdeleyecek. Türk ticareti "Türklük mefkuresi" ile beraber yürüyecek, beraber yükselecektir.

* * *

Hasılı: Türklerdeki bugünkü ticaret ve iktisat fikri "Türklük mefkuresi"nden başka bir şey değildir.

Kitap Değerlendirme

Toplum Tarihçiliğinde Yöntem Sorunları: Bir Eleştiri**

*Engin Deniz Akarlı**

Osmanlı tarihine ilişkin özgün çalışmalar gittikçe artıyor. Sevindirici bir gelişme. Tarih bilgisi insanlığın hafızası, deneyim dağarcığı. Dağarcık kabardıkça gönül ve akıl zenginliğimiz, insanlık bilincimiz artar diye umuyoruz. Ama dağarcık bumbar değil, rastgele doldurulmuyor. İçine neyi, nasıl koyduğumuzun farkında olmak önemli. Neyi niçin koyamadığımızı bilmek belki daha da önemli. Buralar bir yandan 'bilmek' eyleminin felsefesiyle (epistemolojisiyle) ve bilinmek isteneni belirleyen 'insanlık' anlayışıyla (ya da 'dünya görüşü' ile), öte yandan da tarih bilgisinin elde edilme süreci, yani tarihte yöntem sorunlarıyla ilgili. Bunlar kolay konular değil, ama arada sırada düşünmek ve tartışmakta yarar var. Yoksa üstüste yığılmakta olan tarih verileri, aydınlatıcı olmaktan çok, dileyenin dilediğinde orasından burasından çekiştirdiği bir ham bilgi yığınından ibaret kalacak.

Amerikalı Osmanlı tarihçisi Donald Quataert'in yakınlardan yayımlanan bir

* Ürdün Yarmouk Üniversitesi Department of Humanites öğretim üyesi

** **Toplum ve Bilim'in Notu:** Engin Deniz Akarlı, eleştirisini, kitabın Türkçe çevirisi yayımlanmadan önce, İngilizce baskısını esas alarak yapmıştır. Bu nedenle eleştiride yapılan kavram alıntılarıyla, çevirideki ler arasında zaman zaman farklar ortaya çıkmaktadır. Bunun bir örneğini kitabın adındaki "popular resistance" kavramı oluşturuyor. Engin D.Akarlı'nın "halk hareketi" olarak aktardığı bu kavram, Türkçe metinde "direniş" olarak çevrilmiş. Ancak. uzun alıntılarda Türkçe çeviri metin kullanılmıştır.

kitabı, böyle bir tartışmayı davet eder nitelikte. Kitabın adı **Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)** Ankara; Yurt Yayınları, 1987 **[Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908,** (New York ve Londra: 1983)]

Kitap, beş ayrıntılı çalışmadan **(case studies)** oluşuyor. Bunların dördü Anadolu ve İstanbul'daki iş imkânlarını değerlendirmek üzere kurulmuş dört yabancı şirketle, biri de 1908-1909'da Avusturya ürünlerine karşı girişilen ünlü boykot hareketiyle ilgili. Söz konusu şirketler, Ereğli Kömür İşletmeleri, Anadolu Demiryolu Şirketi, Tütün Rejisi ve İstanbul Rıhtım İşletmeleri. İstanbul Rıhtım Şirketi, 1908-1909 Boykotu'na ilişkin çalışmada da başlıca aktörlerden biri. Bütün çalışmalarda şirket yönetimleri, hükümet ve toplumun şirket faaliyetlerinden etkilenen belli kesimleri arasındaki ilişkiler vurgulanıyor. Nitel olarak benzeşen ya da aynı olan aktörler arasındaki ilişkilere belirgin bir zaman dilimi içinde bakılmakla, kitaba belli bir bütünlük sağlanmak istendiği anlaşılıyor. Bu üçlü ilişkiyi beş ayrı durumda **(cases)** irdelerken yazarın aydınlatmaya çalıştığı başlıca sorunsal, toplumsal ilişkilerdeki değişme. Kitaba eklenen Giriş ve Sonuç bölümlerinde bu sorunsal ele alınarak birtakım genellemelere gidiliyor.

Quataert'in kullandığı kaynaklar zengin: Avusturya, Alman, Fransız, İngiliz ve Osmanlı arşivlerinin yanısıra, çeşitli resmî ya da yarı-resmî yayınlardan ve ikincil yapıtlardan yararlanmış. Gerçi ele aldığı dönemde İstanbul'da çıkan dergi ve gazeteleri düzenli bir biçimde taramamış[1]; Osmanlı arşivlerinde Nafıa ve Ticaret Nezâreti belgelerine bakmamış, Yıldız belgelerinin de hakkını tam vermemiş[2], ama insaflı olmak gerek. Osmanlı tarihinin son dönemlerine ilişkin belge ve başka kaynaklar tek bir araştırıcının güç yetiremeyeceği denli bol ve çeşitlidir. Bu gözönüne alınırsa, farklı dillerdeki malzemeyi birbirini tamamlayacak şekilde kullanabilmiş olması, Quataert'in başarı hanesine yazılacaktır.

Yazarın ele aldığı konunun önemi de takdir edilmeli. Quataert tarih yazıcılığının belki de en zorlu alanı olan toplumsal değişme konusuna, bu açıdan en az işlenmiş yörelerden biri olan Osmanlı Devleti çerçevesinde giriyor. Biraz düşünülürse, Osmanlı tarihine ilişkin çalışmaların çoğunda insan hayatının nasıl ve niçin değişme gösterdiğine doğrudan doğruya eğilinmediği, bu konudaki tarihî çalışmaların pek sınırlı kaldığı görülecektir. Quataert'in kitabı bu boşluğu biraz olsun doldurmaya yönelik bir çaba. Bunu, yabancı şirketleri bir yandan yerel topluma, öte yandan dünyaya açılan bir pencere gibi ele alarak yapmak düşüncesi de isabetli. Elde ettiği sonuçlar, dikkatle seçilecek belirgin kuruluş ve ilişkiler üstünde odaklaşan benzer ayrıntılı çalışmaların **(case studies)**, Osmanlı topraklarında yaşayan insanların hayatlarındaki değişimleri daha iyi kavramamıza çok yardımcı olacağında kuşku bırakmıyor.

[1] Dergi ve gazetelerin konu açısından önemini sergileyen bir yazı için bkz. Hakkı Onur, "1908 İşçi Haraketleri ve Jön Türkler," **Yurt ve Dünya**, 2 (Mayıs 1977), s.277-295.

[2] Nafıa-Ticaret Nazareti Evrakı, yazarın değindiği konulardan imtiyazlar ve demiryolları açısından; Yıldız Evrakı ise hem bunlar hem de Ermeni meselesi açısından önemli.

Bütün bu iyi yönlerine, yani kullanılan malzemenin zenginliği ile konu ve tasarımın görece özgünlüğüne karşın, Quataert'in kitabı epeyce karışık bir kafanın ürünü. İsabetli konu seçimi, çeşitli malzeme kullanabilme yetisi, iyi bir tasarım, tarih yazıcılığının önemli işlerinden. Ama bir de eldeki malzemenin tasarlanan kurgu çerçevesi içinde örülmesi, güzelce işlenmesi var. Bunda başarı; vurgu, çözümleme ve bulguların birbirine bağlanışını yönlendiren kavramların iyi düşünülüp sindirilerek, metodik bir tutarlılığa kavuşturulmuş olmasına bağlı.

Oysa Quataert, kitabı içinde önem taşıyan çeşitli kavramları fazla düşünmeksizin kullanıyor. Yazarın tezini şöyle özetlemek mümkün: "Dünya pazarı/ekonomisi"nin "Osmanlı toplumu" üstündeki etkisi "çözücü/dağıtıcı" oldu; halk tepki gösterdi **(popular resistance)** ama sonuç değişmedi. Bu tez çerçevesinde, Avrupa şirketleri, "dünya pazarı/ekonomisi"nin temsilcileri ve toplumsal değişme sürecinin etken unsuru olarak beliriyor. Edilgen unsur, "Osmanlı toplumu". Şirketlere karşı gösterilen "tepki"de devlet, aracı durumunda. Sonuç, "toplumsal çözülme" **(social disintegration)**. "Dünya pazarı" kavramı şirketlerin faaliyetlerini nasıl açıklıyor, "toplum", "direniş/tepki" ve "çözülme" nedir, "dünya ekonomisi/pazarı" (içine girmek) her zaman mı toplumsal çözülmeye yolaçıyor, çözülen toplumlara ne oluyor... Buralarını yazar iyice düşünmemiş. Böyle olunca, sağlanan onca veri, dağınık ve uyumsuz, dolayısıyla ham bilgi olarak kalmış. Yapılan genellemeler de araştırma bulgularının düzenli bir biçimde yoğurulmasıyla geliştirilen düşünceler olmaktan çok, yazarın kendince ileri sürdüğü yargılar halinde kalmış. Örnekleyerek açıklamaya çalışalım.

"DÜNYA EKONOMİSİ":

Quataert, temel bakış açısının iki okuldan etkilendiğini söylüyor: Biri, "çağdaşlaşma" **(modernization)**, öteki "bağımlılık" **(dependency)** kuramcıları. "Dünya pazarı/ekonomisi" kavramını ikincilerden esinlenerek kullandığı anlaşılıyor. Değindiği yazarlar arasında, Frank, Wallerstein ve Amin'in yanısıra, bunların tezlerine karşı çıkan Brenner, Foster, Carter ve Laclau var. Quataert aralarında fark gözetmiyor; çağdaş dünyanın Batı boyunduruğuna girişini açıklamaya, yorumlamaya çabalıyorlar diye hepsini aynı kefeye koyuyor.

Bu yazarları birlikte düşünmek belki, mümkün, ama Batı'nın dünya hâkimiyetiyle uğraşmalarından ötürü değil, daha soyut bir nedenle: Çağdaş dünyada toplumsal değişmeyi belirleyen dinamikleri çözümlemeye, açıklamaya yardım edecek kuram ve yöntemlerin, insan yaşamının her boyutuna ve dünyanın her yöresine uygulanabilecek biçimde geliştirilmesi, hepsinin temel kaygısı olduğu için. Bir başka ortak paydaları daha olduğu söylenebilir: Toplumsal ilişkilerin örgütleniş/örülüş biçimlerinden biri olarak "kapitalizm" hepsinin düşünce çözümleme modellerinde anahtar bir kavram durumda. "Dünya ekonomisi"nden kastettikleri de zaten "kapitalizm"in etkinlik alanı içinde şekillenen bir olay: Kapitalist üretim ilişkilerinin gittikçe derinleşip yaygınlaşarak yeniden üretilme ortamı. Ne var ki bu yazarların kapitalizmin, dolayısıyla "dünya ekonomisi"nin gelişmesine ilişkin kuramsal görüşleri (kavram-

laştırmaları) ve tarih yorumları arasında derin ayrılıklar var. Bu yüzden de "dünya ekonomisi", bu kavramı kullanan toplumbilimcinin/toplum tarihçisinin, kapitalizmi kavramsal olarak nasıl algıladığıyla (ya da kuramsal olarak nasıl modelleştirdiği ile) belirlenen teknik bir terim olarak düşünülmek gerekiyor; kendi başına bir anlam ifade etmiyor ve hiçbir şeyi açıklamıyor.

Quataert "dünya pazarı/ekonomisi" kavramını bu incelikleri düşünerek kullanmıyor. Ona göre "dünya pazarı", "Avrupalıların sermaye yatırımlarının ve ticaretinin genişlemesi"nden, ya da "Avrupa'nın (ya da Batı'nın) iktisadî nüfûzunun artması"ndan, hattâ, bir ara, salt "Avrupalılaşmak"tan ibaret. (Bkz. s.11, 13-14, 16-17, 122-123, 127). Quataert, kavramı kuramsal içerikten yoksunlaştırıyor, yalınlaştırıyor,[3] belli-belirsiz bir coğrâfî mekânın üstünlük hâline indirgiyor. O zaman da "dünya pazarı", hepimizin kabaca bildiğimiz bir tarihî genel duruma yazarın taktığı ad oluyor; sözkonusu tarihî durumun toplum yaşamını ve ilişkilerini etkileyen özellik ve dinamikleri açıklamaya yardımcı olabilecek analitik bir kavram olmaktan çıkıyor. Bu yüzden, yazarın yaptığı kimi yorumlar ve öne sürdüğü düşünceler, ya temelsiz ya da iyice yüzeysel kalıyor.

Toplum yaşamında (toplumsal kuruluşta) iktisadî ilişkilerin yerini yazarın/derinliğine düşünmediği belli. Ticaret, pazar, yatırım, ekonomi, toplum gibi sözcükleri bir ağızda sıralayıp, birbiri üstüne yığarak toplumsal olayları çözümlediğini sanıyor.[4] Örneğin, hiç açıklama yapmak gereğini duymaksızın, dünya fiyatlarındaki dalgalanmaların Osmanlı toplumunu derhal etkilediğini varsayıyor. O kadar ki, Avrupalı ve Amerikalı bankerler, Güney Afrika'da girişikleri spekülasyonlarda paralarını batırınca, bunun Anadolu'daki etkisi, yazara göre, Türk ve Kürtler'in Ermeniler'i doğrayıvermesi oluyor. (Bkz. s.36, ayrıca s.122'de değinilen "kaos"). Benzer bir biçimde, dünya piyasasında Osmanlı tütününe duyulan ihtiyaç artınca, hükümetle Tütün Rejisi arasında yıllardır süregelerek son derece çetrefilli ve ciddî bir hâl almış olan anlaşmazlıklar bir çırpıda halloluveriyor (s.39-40). Belki Quataert haklıdır; büyülü

[3] "Dünya ekonomisi" gibi soyutlamaları nasıl **kullanmak** ve nasıl **kullanmamak** konusunda yararlı bilgiler, uyarılar için şu kaynaklara bakılabilir: Terrance Hopkins, "World-System Analysis: Methodological Issues," Barbara H. Kaplan (ed), **Social Change in the Capitalist World Economy** (Beverly Hills/London, 1978), s.199-217, öz. 207-8; Jarius Banaji, "Gunter Frank in Retreat?", P.Limqueco ve B.McFarlane (ed), **Neo-Marxist Theories of Development** (London / New York, 1983), s.108-9; ve Anibal Q. Obregon, "The Marginal Pole of the Economy and the Marginalized Labour Force," Harold Wolpe (ed), **The Articulation of Modes of Production** (London, 1980), s.288. Ayrıca, Samir Amin, **Class and Nation Historically and in the Current Crisis** (New York ve London, 1980), s.3 vd. Kavram kullanmak bâbında muhafazakâr tarihçi G.R. Elton'un basit ama bence çok yerinde bir uyarısını hatırlamakta da yarar var: Elton, kavramlara insanmışlar gibi işler yaptırtan bir tarihçi, konuyu gerçekten anlayıp anlamadığını kendine bir daha sormalıdır hemen, diyor. **The Practice of History**, (Glasgow, 1967). Elton'un öğüdü görece basit kavramlar için de geçerli. Örneğin, "Avrupa" ya da "ekonomi".

[4] Bu kanım, Quataert'ın konuyu doğrudan doğruya ele aldığı son bir yazısını okuyunca daha da pekişti: "Das Osmanische Reich und die Weltwirtschaft von 1800 bis 1914 -eine sozialhistorische Skizze", J.Blaschke ve M. von Bruinessen (ed), **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients, 1984: Islam und Politik in der Turkei** (Berlin, 1984), s.369-395.

bir değnek olan ticaret, toplumsal ilişkileri fena halde belirlemektedir, ama bu büyüyü bize açıklayabilmiş değildir; görüşleri yargıdan öteye geçememektedir.

"TOPLUMSAL ÇÖZÜLME":

Quataert'ın kitabında önem taşıyan bir başka kavram, "toplumsal çözülme" **(social disintegration)**. Böyle bir olaydan sözedebilmek için önce ortada çözülmemiş (bütün?) bir birim (toplum) olması gerekiyor. Bu birimi ifade etmek için kitapta "Osmanlı toplumu", "bu Orta Doğu toplumu" (ör. 13, 122), "Osmanlı Imparatorluğu" gibi adlar kullanılıyor, ama birimin niteliğini belirleyen özellik ve dinamikler düzenli bir tartışma içinde ele alınmıyor. Yazarın bu konudaki düşünceleri, yalnız bir yerde, ta sonuç bölümünde biraz somutlaşır gibi oluyor:

"Avrupalıların ülkeye girmeleri, Osmanlı devlet yapısını hem yatay hem de dikey olarak kesen yıkıcı, bölücü bir güçtü. Gruplar arasında yüzyıllardır süren etkileşim 1800'den sonra çürüyerek çatışmaya dönüştü." diyor (s.123). Bu girişin hemen arkasından, Osmanlı topraklarında yaşayan etnik-dinî kümeler arasındaki "açık çatışmalar"ın **(antagonisms)** yoğunlaşmasının yanısıra, devletle tebaa arasındaki bağın, tabiî "Avrupa ekonomisinin etkisiyle", gittikçe zayıfladığına ilişkin bir tartışma geliyor.

Osmanlılarla ilgilenen çoğu tarihçi ve toplum bilimcinin ötedenberi benimsediği bir görüşü, Quataert'ın da paylaştığı anlaşılıyor. Buna göre, Osmanlı yönetimindeki ülkelerde, "modernleşme" gelinceye değin geçerli olmuş olan eski, "geleneksel" bir toplum düzeni vardı. Bu düzen, "millet" denilen "dikey" dinî-mezhebî cemaat kümeleriyle, yöneten ('askerî') ve yönetilen ('reâya') olmak üzere belli başlı iki "yatay" kümeden oluşmaktaydı. Düzeni bir arada tutan kuvvet, merkezî yönetim örgütünün etkinliğiydi. Merkezin bu işi nasıl becerdiği, farklı yorumların konusu olmakla beraber, 17. yüzyıl başlarından itibaren işini gittikçe daha kötü yaptığı ancak yeni sorgulanan ortak bir kanı.

Gene geleneksel Osmanlı tarihi yorumlarına göre, eski düzeni oluşturan yapıtaşları arasındaki ilişkiler modernleşmeyle beraber iyice zora giriyor. Avrupa'dan kaynaklanan yeni (modern) düşünce, etkilenme ve körüklemelerle, her 'millet' (cemaat), kendi içinde etnik bilinçlenme ve bölünmeye uğruyor. Etnik unsurlar, zamanla ulusçu, ayrılıkçı ideolojiler benimsiyorlar; yönetenlerle yönetilenler birbirine düşüyor. Gerçi gene Avrupa'dan kaynaklanan modern düşünce ve tekniklerle merkez (devlet) de etkinliğini pekiştirmeye bakıyor, ama kaçınılmaz sonu önleyemiyor; belki biraz geciktirmiş oluyor: Modernliğin doğal gereği olarak, sonunda geleneksel Osmanlı düzeni çözülüyor ve yerini ulusçu siyasal düzenlere/düzenlemelere bırakıyor. Bu gelişmenin tam olarak nasıl gerçekleştiği hakkındaki görüşler de çeşitli.

Geleneksel düzen'den **modern 'ulusal' devletler**'e uzanan bakış açısı, Osmanlı tarihini çözümleyici değil ama betimleyici bir çerçeve oluşturmakta. Bu açıdan paradigmatik, modelimsi bir özelliği var. İdeolojik temelleri de oldukça derinde: Bir yandan ünlü Osmanlı yazarlarının kendi otoriter ve elitist

devlet anlayışına (özel yetiştirilmiş ve emir-komuta zincirine bağlanmış devlet bekçilerinin merkeziyetçi, sultacı devlet anlayışı da denilebilir), öte yandan Batı'da gelişen Şarkiyât ve Modernleşme çalışmaları geleneğine dayanıyor. Model, her iki ideolojik kaynağı açısından da eleştirilmekte. Osmanlı tarihini daha dinamik ve analitik bir açıdan değerlendirmeye yardımcı olabilecek yeni kavramsal çerçeve arayışları var. Quataert bu çabaları bilmekte, olumlu karşılamakta.[5]

Yazarın "bağımlılık okulu" dediği yazarlara gitmesi, araştırmalarını düşünce ve siyaset tarihi yerine toplumsal ilişkilere yöneltmesi de elbette eski yaklaşımları aşmak isteğinden kaynaklanıyor. Bu okul içine soktuğu yazarların, modernleşme çalışmalarına karşı bir anlayıştan yola çıktıklarını görmüştük. Ama Quataert, bu karşıtlığı kavramış gözükmüyor ve aşmayı umduğu eski paradigmayla yeterince ciddî bir hesaplaşmaya girmiyor. Kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşarak yeniden üretilme ortamı olan "dünya ekonomisi" kavramından "Avrupa hakimiyeti"ni anlaması, rastlantı değil, kavramı geleneksel Osmanlı tarihi yorumlarına yamamasının bir sonucu.

Aynı durumun bir başka göstergesi, Quataert'ın bir yandan "Osmanlı toplumu" ile "Osmanlı İmparatorluğu" kavramlarını, öte yandan da "toplumsal çözülme" ile "toplumsal değişim/dönüşüm" kavramlarını özdeşleştirmesi. İleride görülecek, modernleşme çalışmalarında 'toolum', esasen belli bir devletin içerdiği insan kümesinden ibaret; devlet dağılıyorsa, toplum da çözülüyor. Quataert'ın da böyle düşündüğü belli. Oysa devletler yok olabilir ama insanlar yaşamaya devam ederler; aralarındaki ilişki örgüsü bir devletten ötekine kolayca değişmez. Öte yandan, belli bir ülkede yaşayan insanlar arasındaki ilişkiler örgüsü (isterseniz, 'toplumsal kuruluş'), aynı ülkede hükümrân olan devletin tarihî ömrü içinde önemli değişiklikler gösterebilir; devletin ömrü uzunsa mutlaka gösterir. Demek 'toplum', belli bir ülke veya hanedanla özdeşleştirilen (ve tarihî bir olgu olarak algılanması bu bakımdan kolaylaşan) 'devlet'ten daha karmaşık ve soyut bir kavram.

Quataert'ın soyutluktan hoşlanmadığı anlaşılıyor; "toplum" ve "toplumsal değişme" kavramlarını ince eleyip sık dokumadan kullanıyor. Daha doğrusu, "Osmanlı toplumu"nu, devlet duvarı içinde cemaat kümeleri olarak düşünen ve Batı'nın etkisi olmasa değişmeden duracak bir yapı olarak yorumlayan geleneksel görüşü öylece benimsiyor. Böyle olunca, 19. yüzyıl Osmanlı tarihine yeni bir bakış açısı getirdiği iddiasını taşıyan yazar (bkz. s.11, 17, 123), görece gerçekten az işlenmiş ilişkilere baktığı halde, yeni bir söz söyleyemiyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması anlamında "toplumsal çö-

[5] Bkz. Quataert, s.14-15 ve 14 n.3-4. Osmanlı devlet yapısı modeli hakkında özet bilgi için. N.Itzkowitz'in **Ottoman Empire and Islamic Tradition** (New York, 1972) adlı kitabına bakılabilir. Osmanlı devlet anlayışının elitistliği için ise Şerif Mardin'in "Center-Periphery Relations: A key to Turkish Politics?" adlı makalesine bakılabilir (Akarlı ve Ben-Dor, ed., **Political Patriclpation in Turkey**, İstanbul, 1975, s.7-32.) Yeni kavramsal çerçeve arayışları için bkz., Peter Gran, "Political Economy as a Paradigm for the Study of Islamic History," **International Journal of Middle East Studies,** 11 (1980), s.511-526; Rifaat Abou-El-Haj, "An Agenda for Research in History," aynı dergi, 15 (1983), s.305-319; H. İslamoğlu ve Ç. Keyder, "Agenda for Ottoman History," **Review** I/1 (1977), s.31-55 ve Ç. Keyder, **Toplumsal Tarih Çalışmaları** (Ankara. 1983)).

zülme''de ve bunun nedeni olarak da yabancı şirketler yüzünden ''etnik dinî çatışmanın derinleşmesi''nde takılıp kalıyor.

''ETNİK-DİNÎ ÇATIŞMA'':

Her bölümde yazar, olayları etnik-dinî çatışma olarak açıklayabilmek için özel bir çaba gösteriyor, veriler görüşünü desteklemese bile. Yorumlarına ışık tutan temel düşünce; Hıristiyan tebaa, şirketlerde Müslüman tebaadan daha iyi işler bulduklarından ve daha uzlaşmacı davrandıklarından, zaten mevcut dinî sürtüşmenin artarak uzlaşmaz bir çelişkiye **(antagonism)** dönüşmüş olması.

Yabancı şirket faaliyetlerinin dinî (dolayısıyla?!) etnik çatışmayı derinleştirdiği varsayımının en ikna edici olarak savunulduğu bölüm, Anadolu Demiryolu Şirketi ile ilgili (5. Bölüm). Burada, Avrupalıların en üst yönetim yerlerini doldurdukları ve en yüksek ücretleri aldıkları, Hıristiyan Osmanlıların onların altında bir tabaka oluşturduğu, Müslüman Osmanlıların ise en altta kaldıkları gösteriliyor. Ancak, yine yazarın kendisinin sağladığı bilgiler, üst yönetim yerlerinin Avrupalı tekelinde kalması, öteki ücret ve maaşların genelde düşük ve çalışma şartlarının ağır olması gibi durumlardan duyulan hoşnutsuzluğun şirkette çalışan tüm Osmanlı tebaasınca paylaşıldığını, gittikçe biriken şikayetler sonunda 1908'de patlayan grevde Hıristiyan ve Müslümanların omuz omuza yeraldıklarını da apaçık bir biçimde gösteriyor.[6]

Yazar, grevin gelişmesini güzel anlatıyor. Anlıyoruz ki grev sırasında, hareketin başarısı açısından kritik bir zamanda, çoğunluğu aylıklı memurlardan oluşan grev önderleriyle grevin kitle temelini oluşturan ücretli işçiler arasında taktiklere ilişkin temel bir görüş ayrılığı doğuyor. Bu tür hareketlerde sık karşılaşılan bir durum. Ama aylıklı memurların çoğunluğu Hıristiyan olduğundan, yazar, sözkonusu görüş ayrılığını Müslüman-Hıristiyan uzlaşmazlığı olarak yorumlamak yolunu seçiyor. Haksızdır, yorumu yanlıştır, demiyorum, ama verdiği bilgilerin bu görüşü desteklemediği açık. Verinin yorumu kanıtlamadığının kendi de farkında; ''olasıdır ki'', ''öyle gözüküyor ki'', ''belki de'' gibi dikkatli ifadeler kullanmış (82-83). Ne var ki, kitabın Sonuç bölümünde aynı olaylar değerlendirilirken uslub değişiyor, grevin cemaatler arasındaki çatışmayı derinleştirdiği kesin kez iddia ediliyor. (bkz. s.123)

Avusturya mallarına karşı girişilen boykota ilişkin yorumlarda da benzer bir durumla karşılaşıyoruz. Kendi anlatıyor: ''binlerce Türk, Rum ve Ermeni,'' Türk ve Rum bayraklarının yanyana dalgalandığı mitinglere birlikte katılmışlar (s.105). Boykot komitelerinin faaliyetlerini gayrimüslim tebaa etkin bir şekilde desteklemiş (bkz. s.107-8, 114). Komite kararlarına uymadıkları için gözdağı verilen tüccar arasında yalnız Hıristiyanlar değil Müslümanlar da varmış (s.113-114). İzmir'deki Boykot Komitesi, Girit göçmeni Müslümanlarla yerel Hıristiyan Rumlar arasında tatsızlıklar çıkmamasına özen göstermiş (s.114 ve 121). Bütün bunlardan sonra, Quataert, ilgiç bir mantıkla, Avrupa

[6] Ayrıca bkz., Hakkı Onur, ''1908'' ve Oya Sencer, **Türkiye'de İşçi Sınıfı** (İstanbul, 1969), s.172-216.

mallarını ithal eden büyük tacirler Boykot'tan hoşlanmadıklarından, bunların da çoğunluğu Hıristiyan olduğundan, Avrupa ekonomisine bağımlı iken Müslüman bir toplumda yaşamanın yarattığı güvensizliğin **(fragile position)**, Boykot olayı dolayısıyla Hıristiyan tebaanın kafasına dank ettiğine hükmediveriyor (s.121). Sonra da, Boykot'un, "Anadolu ticaret hayatında Hıristiyanların yerine zamanla Müslümanların geçmesini hızlandırdığı"nı kesin bir dille iddia ediyor (s.124). Belki öyleydi, belki de değil. Sağladığı bilgiler, böyle bir sonuca varmak için kesinlikle yetersiz. Bütün bu yargıların birbirine ve Avrupalı dünya ekonomisine nasıl bağlandığı da anlaşılmıyor. Ola ki benim ferasetim elvermiyor!

Quataert, Ereğli kömür madenlerinde girişilen grevleri incelerken de dinî bağların çalışanlar arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilediğini göstermeye uğraşıyor. Yine pekçok "belki"li tahmin ve fikir yürütmeler ardından, işçiler arasında işyerinde ve grevlerde gözlemlenen gerginliğin sebeplerinden birinin Müslüman-Hıristiyan düşmanlığı "olmuş olabileceği" sonucuna varıyor. Oysa aktardığı veri, işçiler arasındaki ilişkilerde bölgedaşlık bağlarının önemi ve grev önderlerinin yarı-köylü işçilerden değil, tam zamanlı işçilerden çıktığını düşündürmekten öteye geçmiyor. Aynı kaynaklar, bu çok daha belirgin hususlara ağırlık verilerek okunsaydı, daha somut, dişe dokunur birtakım sonuçlara varılamaz mıydı acaba diye düşünüyor insan ve yazarın Hıristiyan-Müslüman çatışmasını kanıtlamak için harcadığı onca çabaya acıyor.

Etnik-dinî çatışma, İstanbul Rıhtım Şirketi'nin faaliyetlerine ayrılan sayfalarda da en çok vurgulanan konu olarak karşımıza çıkıyor. Bu şirkette çalışan "Kürt" ve "Ermeni" hamalları arasındaki çatışmaların etnik-dinî boyutu oldukça iyi belgelenmiş. Yine de sağlanan bilgi, sözkonusu çatışmalarda dinî-etnik ayrılıklardan daha belirgin ve önemli boyutlar olduğunu, sürtüşmelerin dinî-etnik kümeler arasında olmaktan çok, bir yandan farklı hamal loncaları (esnafı), öte yandan da loncalı ve loncasız hamallar arasında çıktığını düşündürmekte. Dinî-etnik farklılık hamallar arasındaki sürtüşmenin tek boyutu bile olmuş olsa, Quataert'in kendisinin verdiği başka bilgiler, Rıhtım Şirketi'ne çalışan öteki esnaf arasındaki ilişkilerde dinî-etnik sorunların fazlaca bir ağırlık taşımadığına işaret etmekte. Kayıkçı, mavunacı, salapuryacı esnafı loncalarında Yahudi, Lâz, Kürt, Türk, Rum ve Ermenilerin birarada çalıştıklarını bize Quataert kendisi söylüyor (s.89). Bu loncalara dahil tüm esnafın, Rıhtım Şirketi'ne karşı amaç birliği içinde mücadele verdikleri de kendi anlattıklarından anlaşılıyor (örn. s.93). Ama bu bilgi Quataert'ın yorumlarını etkilemiyor. Belli, kararını peşin vermiş. Tek bir olayı ele alıyor: Mavunacı esnafından kimi Rumlar, Boykot sırasında bir Avusturya gemisinin yolcularını ve posta torbalarını rıhtıma taşımayı kabul etmişler. Geminin yükünü boşaltmaya yanaşmadıkları belli. Öteki arkadaşlarının bir daha yolcu ve postayı dahi taşımamaları uyarısını da uygun görmüşler. Quataert, pekâlâ istisna sayılabilecek bu olayı üç kez yineleyerek (s.108-9, 120, 124), şu hükme varmaya kendi kendini ikna ediyor: "İstanbul'da Rum mavunacıların karıştığı 30 Kasım olayı Kürt hamallara dokları etnik çeşitlilikten temizleme ve daha önce Ermeniler bahasına elde ettikleri konumu sağlamlaştırma fırsatı vermişti" (s.120). Farklı nitelikte başka olaylar da anlatmış olduğunu unutuyor.

Din ve mezhepler arası sürtüşmelerin 19. yüzyıl boyunca Osmanlı topraklarında yaşayan insanları etkilediğini, bir yandan da etnik bilinçlenme ile ulusçu duygu, düşünce ve eylemlerin gittikçe yaygınlaşıp derinleştiğini yadsıyacak değilim. Bunu, Quataert'ınkinden çok daha düzgün ve tutarlı başka çalışmalardan biliyoruz.[7] Tam bilmediğimiz ise, cemaatçilikten ulusçuluğa uzanan siyasal bilinç değişikliğinin sosyolojisi. Geleneksel Osmanlı tarihi yorumlarına hakim düşüncelerden biri, 'ulus'un evrensel bir gerçeklik olduğu. Cemaatçi Osmanlı düzeninde gelişmemiş **(latent)** bir halde uyuklayan ulusların, bu cevheri daha önceden keşfederek gerçekleştirmiş olan Avrupalıların etkisiyle, kendilerine gelip gelişmeye başladıkları düşünülüyor. Gelişme ulusçu bir devletin kurulmasıyla köşeyi dönmüş oluyor, çünkü bu modelde, devlet yoksa toplumdan, dolayısıyla toplumun ideal türü sayılan ulustan sözetmek zor. Cemaatçi-devlet'ten ulus(çu)-devlet'e uzanan gelişme doğal, onun içinde belirleyici bir süreç olarak ele alınıyor, sorgulanmıyor; süreci belirleyen toplumsal ilişkiler irdelenmek yerine, sürecin belirlediği toplumsal ilişkilere bakılıyor. Koşut süreçler, çoğu zaman merak bile edilmiyor. Edilse, uluslaşma sürecinin belirleyiciliği düşüncesiyle yorumlanıyor, Quataert'ın yaptığı gibi.[8]

Hatırlamakta yarar var: Olaylar insanların eseri; insanlar ise sınırsız ve rastgele olmayan, ama yine de çokyönlü ilişki, duygu ve düşüncelerle hareket ederler, daima. Tarihçiye düşen görev, insanların dokuduğu düşünce, duygu, ilişki örgülerinin özelliklerini ve niteliğini titiz bir dikkatle saptamaya ve açıklamaya çalışmak. Tarihçinin açıklaması, hem veri kaynaklarında saptanabilen bugularla, hem de kendi içinde tutarlı olmak zorunda. Açıklama, düşünce ile yapılan bir olay; o da bir düşünceler örgüsü. Düşünceler ise kaynakların başına oturmadan da tarihçinin kafasında var. Elindeki kaynaklara ne sorular yöneltecceğini düşünce belirliyor; düşüncelerini sorunsallaştırıp kaynaklara yöneltiyor. (Düşünceyi ne belirliyor?) Bulgu arama böyle başlıyor ve tarihçiyle kaynaklar arasında bir söyleşi şeklinde gelişiyor. Söyleşinin oluşması için belgeye, kaynağa kulak vermek gerekiyor. Bakalım belgeler bize ne söylüyor, onlar bizden ne soruyor? (Belgeler de sorarlar. Örneğin, günümüzde genel geçerli değerlerden bambaşka değerleri savunabilirler. O zaman evrensel sandığımız kimi inançlarımızın pek de öyle olmadığını görür, bir yandan da onları eskilere/belgelere karşı savunmak ihtiyacını duyabiliriz. Böylesi, olgunlaştırıcı, bilinçlendirici bir söyleşi olur. Dostlar başına!)

Kaynaklarla söyleşi, aklımızdaki düşünceleri sürekli etkiler (etkilemeli). Yanıtlanmayan sorularımızı bir daha gözden geçirir, çürütülen düşüncelerimizi terkeder, kaynakların bize söylediği, gösterdiği yeni düşünceleri aklımızda-

[7] Bu konuda az bilinen ama en yararlı çalışmalardan biri: Kemal Karpat, **An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman state: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations,** (Princeton, 1973). Ayrıca bkz: B.Brude ve B.Lewis (ed), **Christians and Jews in the Ottoman Empire,** 2 cilt, (New York ve London, 1982.)

[8] Bu tutumun Quataert a özgü değil tipik olduğunu vurgulamak isterim. Türkiye insanının tarihini resmen 1881'de başlattığımızı unutmayalım. Türk aydınının tarihi de Namık Kemal'le başlıyor ve batıcı/ulusçu çizgide gelişiyor. Sanki gerisi bu çizgiyle buluştukları kadar insan ve aydın! Tipik bir örnek için bkz: Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler.**

kilere katıp onlarla yoğururuz (yoğurmalıyız). İşe başladığımız zaman kafamızda olan soru ve düşüncelerin yerini, sonunda yenileri alır (almalı). Kaynaklarla söyleşimiz ve düşüncelerimizi yoğurma işimiz, bulgularımızı (tarihî kaynaklarda gözlemlediğimiz duygu, düşünce, davranış ve ilişkileri) son olarak değerlendirip belli bir düzenlilik içinde birbirine bağlayarak okura aktarıncaya değin sürer. (Bulguları üstüste yığarak, ya da kronolojik sıraya dizerek aktarmak gibi ilkel ve kolay, ama çoğu zaman da veri çokluğundan ötürü imkânsız bir tarihçilik anlayışında çakılmamışsak tabiî -Orhan Pamuk'un şaşkın tarihçisi, örneği.)

Bulguları birbirine örüşümüz, incelediğimiz toplum örgüsünü bizim nasıl algılayıp açıkladığımızın ifadesi. Sunduğumuz örgünün, 'tarihî gerçeği' ne ölçüde yansıttığını tam olarak bilmeye hiçbir zaman imkan yok, çünkü tarihçinin açıklamaları, bulabildiği tarih kalıtlarını yorumlayarak vardığı bir izlenim olmaya mahkûm. Ama sunulan izlenimin gerçeği yansıtma ihtimalini tartabilecek ölçütler var. İkisine değindik: İzlenimin bulgularla tutarlılığı ve izlenimi şekillendiren düşüncelerin birbiriyle tutarlılığı. Bir başka ölçüt ise, meslekdaşların eleştirisinden uzun vâdede alın akıyla çıkabilmek.[9] İlk iki ölçütü karşılayan her izlenim, bir tez; bu anlamda başka araştırmalara başlangıç düşünce. Araştırmalar biriktikçe yeni yeni düşünceler doğuyor, yeni yorumlar yapılabiliyor. Tarihî gerçeğin, bütünüyle bilinmesi imkânsız zenginliğine biraz daha yaklaşılabiliyor.

Osmanlı tarihçiliği araştırma ve eleştiri fukaralığı çektiğinden, ortaya çıkan yapıtlar da çok ahım şahım şeyler olamıyor. Bu bakımdan Quataert'a fazla yüklenmeye belki de hakkımız yok. Üstelik, kimi sözde tarihçinin yaptığı gibi işine gelmeyen bilgiyi atlamıyor; bulgularını dürüstçe aktarıyor. Kendisini eleştirme imkânını bize biraz da bu dürüstlüğü veriyor. Ama Quataert'ı eleştirmek zorundayız, yoksa yeni yeni emekleyen Osmanlı toplum tarihçiliğine, yeterince derin ve düzenli düşünmeme illeti ârız olabilir.

Geleneksel Osmanlı tarihi yorumlarına hâkim varsayımlardan biri olan uluslaşma sürecinin belirleyiciliği, Quataert'ın düşüncesinde de etkin. Ancak Quataert, söz konusu süreci, çoğu zaman yapıldığı gibi dar anlamıyla siyasal örgütlenme ve düşüncelerde değil, yabancı şirketlerle bunlara çalışan yerli tebaa arasındaki ilişkilerde izlemeye yöneliyor. Pek güzel ve ilginç. Ama bulguları, etnik-dinî kümeler arasında çatışmadan çok dayanışma ve işbirliği olduğuna işaret ediyor. Buna da çok şaşmamalı, çünkü Quataert gerçekte katılanlar arasında ortak hareketi gerektiren durumlara (toplu direniş/**popular resistance**) bakıyor. Yabancı şirket karşısındakileri zayıflatmak için aralarındaki sürtüşmeleri körükleyerek birbirine düşürmeye uğraşıyor demek istiyorsa, burası hiç anlaşılmıyor. Sanırım kullandığı belgelerden böyle bir sonuç çıkmadığından; yoksa bağıra bağıra söylerdi.

Buna rağmen Quataert ısrar ediyor: Sarılmış belgelerin yakasına, 'söyleyin bakalım! Avrupalı-dünya-pazarı-şirketleri dinî-etnik ayrılıkları derinleşti-

[9] Bkz. E.P.Thompson, "The Poverty of Theory or An Orrery of Errors," **The Poverty of Theory and Other Essays** (New York ve London, 1978), 1-209 arasında 78 vd, ve tarihçilik yöntemini tartıştığı başka sayfalar.

rerek zavallı Osmanlı-devlet-toplumunu nasıl parçaladı?' diye direniyor. Israr etmese, biraz da belgelerini dinlese, kafasındaki soru, düşünce ve kavramları belgelerden çıkan sese göre bir kere daha gözden geçirse, şirket-halk çelişkisine bakmaya onu iten yazıları bir daha okusa, o zaman değişik sonuçlara varabilirdi. Etnik-dinî çatışmanın önemsiz olduğu sonucuna varması gerekmezdi, ama baktığı belgelerde ortaya çıkan daha somut, üstelik çok daha az işlenmiş birtakım ilişkilere dikkatini daha yoğun ve düzenli olarak verebilirdi.

"HALK HAREKETLERİ":

Yazarın "halk hareketleri" **(popular resistance)** kategorisi içinde ele aldığı kimi olaylar, gerçekten pekaz işlenmiş konular. Gerçi aklı toplumsal çözülmeye ve bunu da öncelikle etnik-dinî çatışma diye yorumlamaya takıldığından, konu başka sorunlara dolanıyor; ayrıca, başka kavramları kullanışında görülen muğlaklık "halk hareketleri" kavramında da karşımıza çıkıyor, ama yine de Quataert'ın bu konuda yeni ve önemli veriler sağladığı kesin. Çalışanların şirketlere karşı giriştiği hareketler hakkında verdiği bilgiler özellikle ilginç. Bunları ayıklayıp, kısaca toparlamaya çalışayım.

Quataert'ın incelediği şirketlerden üçü "imtiyazlı" şirket, yani belli bir işi tekelden ya da hemen hemen tekelden yapmak üzere hükümetten alınan ayrıcalık ile kurulmuş: Ereğli Kömür Madenleri İşletmesi, Anadolu Demiryolu Kumpanyası ve İstanbul Rıhtım İşletmesi. Bunların kuruluş yapıları kitapta güzelce anlatılıyor; anlıyoruz ki herbirinde belli bir Avrupa ülkesinin sermaye çevreleri hâkim olmakla beraber, bu hâkimiyet dışlayıcı değildir ve başka ülkelerin sermaye çevrelerinin de hisseleri vardır. Bu bakımdan, şirketleri uluslararası sermayenin temsilcisi ya da "dünya ekonomisi"ni tecessüm ettiren kuruluşlar olarak görmek doğrudur.

"Dünya ekonomisi" tezlerinin düşünce temelini (paradigmasını) oluşturan ekonomi-politik yaklaşım çerçevesinde ele alınırsa, sözkonusu şirketlerin, kapitalist yapıları gereği, ücretli emeğe dayalı bir çalışma ortamını gerçekleştirmek isteyecekleri akla gelecektir. Böyle olduğu da anlaşılıyor. Ancak şirketler, bu doğrultudaki girişimlerinde farklı durumlarla karşılaşıyorlar, farklı deneyimlere uğruyorlar. Her şirketin deneyimi, çalışma hayatındaki yeni eklemlenmelerle birlikte toplum örgüsündeki değişimlere de ışık tutacak nitelikte. Yazar, dikkatini şirket yönetimi ile şirkete çalışanlar arasındaki uyuşmazlıkların en gerginleştiği olaylara yöneltmekle, çalışma hayatındaki değişimleri görmemize yardımcı olabiliyor.

Anadolu Demiryolu şirketi, kendi işinin gerektirdiği, ücretli bir çalışma gücü yaratabiliyor. "Binlerce Osmanlı tebaası" geçimleri için bu şirketin eline bakar bir hale geliyor.[10] Şirket'le bu insanlar arasındaki ilişkinin gerçekleş-

[10] Her soruya yanıt bulmak imkânı yok. Yine de sormak gerekiyor: Kumpanya'ya çalışan "işçiler" ne ölçüde topraktan kopmuşlardı? Wallerstein'in "eksik proleterleşme" argumanı bu bağlamda düşündürücü **(heuristic)** bir işlev görebilir, irdelenebilir, sınanmasına çalışılabilir. Bkz: "World-System Analysis: Theoretical and Interpretative Issues," Kaplan (ed), **Social Change,** s.224-5 vd.

tiği çalışma ortamını Quataert 1908 grevi ışığında anlatıyor. Yazarın Hıristiyan-Müslüman çatışmasını kanıtlamak çabası arasından şöyle bir izlenim edinmek mümkün oluyor: Demiryolu taşımacılığı, Orta Anadolu ve Marmara insanının hayatına, yeni, özgün bir iktisâdî faaliyet alanı olarak Anadolu Demiryolu Şirketi'yle girmiştir. Bu durum, Şirket'in kendi (kapitalist) doğasına uygun bir çalışma ortamı yaratmasını görece kolaylaştırmıştır.[11]

Ereğli Kömür İşletmeleri Şirketi ise zaten mevcud bir alana girmiştir. Yüzyılın ortalarından beri bölgedeki kömür madenlerinde belli bir çalışma düzeni yerleşmiştir. Bu düzenin rasyoneli kâr sâiki değil, devletin kömür ihtiyacının giderilmesidir. Madenleri devletin taşeronu durumundaki birtakım küçük işletmeler çalıştırmaktadır. Yatırımları da ona göre sınırlı ve kullandıkları teknoloji basittir. Emek piyasası da serbest değildir. Çevredeki köylerin herbiri, belirli vergi bağışıklıkları ve sınırlı ücretler karşılığında, belirli bir işgücünü, belli bir takvime göre sağlamakla devlete karşı toplu olarak yükümlüdür. Bu yoldan sağlanan "işçi" için öncelik, tarımsal faaliyettir. Geçimi için madenlere muhtaç değildir. Maden onun için kısmen vergiden kâr, kısmen ücret şeklinde beliren mevsimlik, yan bir kazanç kapısıdır. Madene gelişi bile işverenle ilişkisinden çok kendi köyünün içyapısı ve devletle ilişkisince belirlenmektedir.

Ereğli Kömür Şirketi, bu kurulu düzene değişik (kapitalist) bir iş anlayışıyla giriyor. Yeni bir teknolojiye sermaye bağlamış ve bunun karşılığını kendi yapısına uygun bir işdüzeni içinde almak istiyor. Salt kendisine çalışacak, tamzamanlı maden işçilerine ihtiyacı var. Aklı ve esas geçimi köydeki toprağında olan mevsimlik işçi belki uysal ama belli ki yeni kuruluşun getirdiği düzene uymak eğiliminde değil. Yeni teknikleri bellemeye gösterdiği ilgi sınırlı kaldığı gibi, çalışma süresini doldurunca köyüne dönüyor. Bu durumda Şirket, Osmanlı Devleti'nin başka bölgelerinden tamzamanlı kalifiye işçi çekmek yolunu deniyor. Ama bunlar mevsimlik işçiler gibi uysal çıkmıyorlar. İşyeri şartları ve ücretler konusunda şirketi pazarlığa zorlamak için direniyorlar. Üstelik yerli işçileri de kışkırtıyorlar. Şirket'in sorunu belli ki uysal, düşük ücrete razı ama alabildiğince çalıştırabileceği, aynı zamanda da yetkin ve verimli bir işgücü yaratmak. Şirket'in bu bilmeceyi nasıl çözdüğü kitapta tam belli olmamakla beraber, 1908 Devrimi'nden sonra çıkarılan grev yasaklarının Şirket'in işini kolaylaştırdığı, ayrıca Şirket'in, yerel işçileri madenlere daha çok bağlayacak özendirici tedbirler aldığı ve daha mütevazi bir kâra da razı olduğu anlaşılıyor.

İstanbul Rıhtım Şirketi de kurulu bir çalışma ortamına giriyor. Ama bu kez çalışma ortamını belirleyen, lonca (esnaf) ilişkileri. Quataert, loncaların Rıhtım Şirketi'ni nasıl üzdüğünü güzelce anlatıyor. Belki vurgulanması gereken,

[11] Bu görüşü irdeleyip geliştirebilmek, durumu daha iyi kavrayabilmek için yapılması zorunlu işlerden biri, Anadolu Demiryolu'nun yarattığı çalışma ortamını, demiryolu taşımacılığı sektörü içindeki benzerleriyle karşılaştırmaktır. İzmir-Aydın hattında, Balkanlardaki işletmelerde, Lübnan'da, Hicaz hattında durum ne idi? Quataert W.Ochsenwald'ın Hicaz Demiryolu hakkındaki geniş bilgisine başvurmuş, ama çalışanların etnik bileşimini öğrenmek için. Aldığı yanıt, en azından 1910'a kadar bu açıdan Hicaz hattının önemli bir farklılık göstermediği yönünde (bkz. s.177 n.110). Öte yandan Hakkı Onur'un 1908 grevlerine ilişkin çalışması, Hicaz hattında grev olmadığını düşündürüyor. Niçin?

İstanbul rıhtımlarında çalışan insanların da tipik (ücretli) 'işçi' olmadıkları. Bunlar, belli loncalara bağlılar ve yaptıkları işte esasen loncaya ait olan iş aletlerini kullanıyorlar. Serbest bir emek piyasası olmaması Ereğli'deki duruma benziyor, ama, Ereğli'den farklı olarak, çalışanlar iş aracına loncayı oluşturan toplumsal ilişkiler çerçevesinde bağlanıyorlar. Quataert'in anlattığı olaylar dikkatle okunursa, Şirket'le loncalar arasındaki sürtüşmenin iki sorun çevresinde odaklaştığı görülmekte. Bunlardan biri, Şirket'in loncalara bağlı olmayan kimseleri çalıştırma serbestliği; ötekisi de sandal, mavuna, salapurya gibi loncalar açısından hayatî iş araçlarının mülkiyeti ya da denetimi.

Loncalarla Şirket arasındaki mücadeleyi anlatırken Quataert başka ilginç konulara da değiniyor. Örneğin, lonca-içi ilişkilerde semtdaşlık ve hemşehrilik bağlarının önemli bir rol oynadığı, her loncanın kabadayı ve patronları olduğu, bunların önce Saray'la sonra da İttihad ve Terakkî Cemiyeti ile ilişkiler kurdukları belli oluyor. Şirket ile loncalar arasındaki mücadele, loncaların dağılmasıyla son bulmakla beraber, lonca mensuplarının hatırı sayılır bir kısmının galiba tesellî ya da tazmînat olarak gümrüklere ve benzeri dairelere alınıp, deviet kadrolarına geçirildikleri, bu bakımdan şirket işçisi yerine tabir caizse devlet memuruna dönüştükleri de anlaşılıyor. Bütün bunlar ilginç konular. Quataert'ın çalışması bunları görmemize imkan sağladığı için iyi. Şimdi gönül, bu gibi konuları daha uzun bir zaman dilimi ve daha sağlam bir analitik çerçeve içinde ele alacak yeni çalışmalar arzuluyor.

Quataert'ın Tütün Rejisi'ne ayırdığı bölümde de (3. Bölüm) ilginç bilgiler var. Bilindiği gibi Reji, büyük ölçüde Fransız sermayesiyle kurulmuş olmakla beraber, devletin uluslararası alacaklılarını temsil eden ünlü Düyûn-ı Umûmiye İdâresi hesabına çalışan bir tekeldi. Reji, gerek kuruluşundaki özellikler gerekse faaliyetlerinin ülke çapına yaygınlığı ve çeşitliliği ile, daha önce sözü edilen şirketlerden önemli bazı farklılıklar gösteriyor. Quataert, Reji'nin yapısını anlatıyor; yinelemek gerekmez. Ama akla takılan kimi hususlara değinmeden de olmaz.

Reji'nin belli başlı faaliyetleri arasında tütünü üreticiden toplamak, uygun tesislerde depolamak, işlemek, sigara fabrikaları kurmak ve işletmek, tütün üreticisine kredi vermek ve iç piyasadaki tüm tütün satışlarını bağlı bayiler eliyle yürütmek var. Anlaşılan tütün ihracatına da giriyordu ama bunda tekeli yoktu; başka tütün ihracatçısı yabancı kuruluşlar, belli tip tütünleri üreticiden Reji'nin aracılığı olmaksızın alabiliyordu. Reji'nin tekelindeki bu boşluğu **(loophole)**, Düyûn-ı Umûmiye ve büyük bankalarla olan bağlantılarıyla birlikte incelemek, dünya ekonomisinin işleyişini belirleyen ilişkilere ve tütün üreticisinin seçeneklerine ışık tutacağa benzer. Reji'nin tekelinde bir boşluk daha var: Tütün üretimine doğrudan doğruya girmiyor. Bunun neden ve sonuçlarına ilişkin Quataert'ın verdiği bazı bilgiler, Reji'nin tütün üreticileriyle ilişkilerini inceleyen ayrıntılı bir çalışmanın, tarımsal üretim ilişkilerindeki değişmeleri (bu arada küçük köylü üretimin kapitalizmle eklemleşme sürecini) daha iyi kavramamıza çok yardımcı olacağını gösteriyor.

Quataert'ın kendisi, tütün kaçakçılığı ve Reji'nin bunu önleme çabaları üstünde duruyor. Dikkatini, kaçakçılığı önlemek üzere kurulan özel kolcu örgütü yüzünden hükümetle Reji arasında çıkan anlaşmazlıklara yöneltiyor. Vur-

gunun bu boyuta kayması, Reji'nin öteki şirketlerle karşılaştırılabilmesi bakımından bir tutarsızlık yaratıyor. Yazar, kolcu örgütünün yabancı tütün tekeline karşı halkın gösterdiği tepkiyi yansıtan tütün kaçakçılığına karşı bir tedbir olduğunu düşünerek, bu bölümde de bir "halk hareketi"ni incelediğine inanıyor (bkz. s.16). Ama bence bu inancı halk haraketi kavramını fazla düşünmeden kullanmasından kaynaklanıyor.

Toplum tarihçiliğinde ve toplumsal olayların karşılaştırılmasında kullanılan kavramların dikkatle seçilmesi gerekli. Kavramlar, olayları (ilişkileri) belli niteliklere göre kümelendirerek çözümleme ve karşılaştırmayı mümkün kılan ölçütler/ölçüler hükmünde. Eğer her tarihî kişi, olay ve durumun özgünlüğünü savunan türden historisist bir tarih anlayışına sahip değilsek, o zaman kavramlarımızı dikkatle seçmek ve kullanmak zorundayız. Quataert historisist değil, ama kavramlarını dikkatle kullandığı da söylenemez. "Halk haraketi" veya "halk direnişi" diye çevirebileceğimiz **popular resistance** kavramı bir başka örnek.

"Halk haraketi", belli bir topluluğun, belli ortak sorunlar yüzünden birlikte hareketini ifade eder; belli bir dayanışma temelini ve birlikte davranmayı mümkün kılan şartları öngörür. Anadolu Demiryolu, Ereğli Kömür ve İstanbul Rıhtım işletmelerine çalışanların örgütlenme, örgütlerini koruma ve örgütlü direniş çabaları bu tür hareketler. Bunları başka "halk haraketleri"nden (örneğin, ekmek fiyatlarını protesto hareketlerinden) ayırd eden özellik, çalışma ortamındaki çelişkiler dolayısıyla gerçekleşmiş olmaları. Çözümleme (analiz) ve karşılaştırma derinleştirilmek istenirse, çalışma ortamındaki çelişkilerden kaynaklanan toplu hareketleri de, kullanılan çözümleme modeli çerçevesinde, daha ince alt-kategorilere bölmek mümkün. Akla gelen bir örnek, emeğin türünü, niteliğini esas alarak, ücretli-işçi hareketleriyle esnaf ve köylü hareketlerini birbirinden ayırmak. Genel ve özel nitelik farklılıklarına bakarak olayların kümelendirilebilmesi, çözümleme ve karşılaştırmaya düzenlilik kazandırır. Ama bu tür analitik kümelendirmelere girebilmek için, araştırıcının toplum ve toplumsal değişme gibi genel konularda düşünmüş, araştırma ile sürekli yeniden sınayacağı belli model ve varsayımlar geliştirmiş olması gerekiyor.

Quataert'ın çözümleme-karşılaştırma ölçütlerini kestirebilmek zor. Kaçakçılık "halkın yabancı tekeline karşı başvurduğu en yaygın direnme biçimiydi" diye (s.16), öteki şirketlere karşı çalışanların giriştiği toplu hareketlerle aynı kefeye koyuyor. Oysa tütün kaçakçısı, yazarın güzelce anlattığı üzere, esasen tek-tüfek durumunda ve Reji'ye değil kendine çalışmakta. Tütün kaçakçılığı da gerçi halkın ve üreticinin Reji'ye gösterdiği tepkiden kaynaklanmakta, ama bunu kişisel kazanç amacıyla kullanmaktan ibaret; doğrudan doğruya çalışma ilişkilerindeki çelişkilerden kaynaklanan hareketlerden nitel olarak farklı. Çözümleme ve karşılaştırma tutarlılığı (sistematiği) açısından yazar, Reji ile ilgili bölümde de dikkatini çalışma hayatına verebilirdi. Örneğin Reji ile tütün üreticileri arasındaki çelişkilere, ya da Reji'ye ait tütün fabrikaları ve depolarında çalışan işçilerin örgütlenme çabalarına ve grevlerine,[12]

[12] Bkz. Quataert, s.28, 32-35.

hattâ tütün bayilerinin Reji'ye karşı 1908'de giriştiği direnişe[13] yönelebilirdi. Böyle yapsaydı, Reji ile ilgili bölüm ötekilerden bu denli kopmamış, kitabın bütünlüğü daha iyi sağlanmış olurdu.

SONUÇ:

Quataert'ın niyetini anlıyor ve takdir ediyorum. Osmanlı tarihi çalışmalarında ötedenberi vurgulanan konuların dışına çıkmak ve salt 'yönetenler'e değil, biraz da 'yönetilenler'e bakarak, toplumsal değişimi daha geniş bir tabanda izlemek istiyor. Hiç tartışma götürmeyecek denli doğru bir düşünce.[14] Günümüzde, tarih çalışmaları da genel olarak 'toplum tarihçiliği' diyebileceğimiz bu yönde gelişiyor. Quataert, 19. yüzyıl sonu Osmanlı tarihine toplum tarihçisi gözüyle bakmak istiyor. Pek güzel yapıyor! Ancak, ortaya çıkan yapıt, Quataert'ın bazı konuları kafasında daha epeyce enine boyuna çevirmesi gerektiğini gösteriyor.

Her çeşit tarihçi ve özellikle toplum tarihçisi, kullandığı kavramları iyi düşünerek seçmeli; bunların tutarlılığına özen göstermeli. Kavramlar, araştırmacının yolunu aydınlatan, açıklamalarına anlam, bulgularına karşılaştırılabilirlik kazandıran soyutlamalar; kullanıldıkları kuramsal çerçeve içinde ağırlık taşıyorlar ve biribirini tamamladıkları ölçüde açıklayıcı olabiliyorlar. Kavramlar belli kuramsal açıklama modelleri, modeller büyük kuramlar, kuramlar genel araştırma-yorum gelenekleri (paradigmalar) içinde serpiliyor. Belli bir gelenek-kuram-model içinde kaldığımız sürece kavramları düşünmek önemli olmayabilir. Ama ele aldığımız konu gereği farklı model-kuram-geleneklerden yararlanmak ihtiyacını duymuşsak, kavram kullanma işini ciddiye almak zorundayız. Quataert'ın bulguları kavramsal ve kuramsal karmaşa içine gömülmüş, çünkü esinlendiğini söylediği farklı araştırma-yorum gelenekleri arasındaki farklılık ve çelişkiler üstünde yeterince ciddî olarak durmamış.

Bu geleneklerden biri 'modernleşme uzmanlığı': Genel inceleme birimi devlet. Toplumu belirleyen, devlet. Devlet-toplum özdeşliği, bir uçtan modernleşme uzmanlığının beşiği sayılmak gereken Anglo-Sakson dünyasının kendi siyasî evriminden kaynaklanıyor,[15] bir başka ucundan da modernleşme uzmanlığının pratik hedefini, dolayısıyla ideolojik temelini yansıtıyor. Modernleşme uzmanlığı, bir tür toplum mühendisliği bilimi; insanların denetim ve yön-

[13] Bkz. Hakkı Onur, "1908".

[14] "Toplum tarihçiliği" kavramını Hobsbawm'ın önerdiği anlamda kullanıyorum: "From Social History to the History of Society," **Daedalus**,, 1971, s.20-45. Tarihçiliğin bu yöndeki gelişmesini anlatan genel bir değerlendirme için bkz: John Tosh, **The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History** (Londra ve New York, 1984). **The New Cambridge Modern History** editörlerinin ek bir XIII. cild **(Companion Volume)** çıkarmaları da (London vs, 1979) aynı gelişmenin bir ifadesi. (P.Burke ve W.Outhwaite'nin bu ciltteki yazıları, sinikliklerine rağmen, bu yazıda işlediğimiz konularla doğrudan ilgili ve ilginç).

[15] Bkz. J.P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable", **World Politics**, XX (Temmuz 1968), s.559-592. Krş. Akarlı, "The State as a Socio-cultural Phenomenon...in Turkey", Akarlı ve Ben-Dor (ed), **Political Participation**, s.135-144.

lendirilmesini sağlayan, kolaylaştıran aletleri, düzenlemeleri arıyor. Ordu dahil devlet örgütü, iletişim ağı gibi başlıca denetim-yönlendirme çarkları, "stratejik insanlar" (Mannheim) anlamında seçkinler, araştırmaların odaklaştığı başlıca konular. Modernleşme uzmanlığının bir başka özelliği, kurulu dünya düzenini esasen veri kabul etmesi. Devletler (toplumlar) arası etkileşim, fikir, bilgi ve mal alışverişi olarak gerçekleşiyor. Yoksa her devlet (toplum) kendi içinde bir dünya oluşturuyor.

Modernleşme uzmanlığı, aynı zamanda, bütün devletlerin (toplumların), farklı yollardan da olsa, belli bir yöne, ideal-tipik bir modele doğru evrimleştiğini (evrimleşmesi gerektiğini) varsayıyor. Model, genelde, Amerikan toplumunun sanayileşmiş başka toplum örnekleriyle karşılaştırılmasıyla varılan bir soyutlama. Modelden türetilen çeşitli modernlik ölçütleriyle belli bir devletin (toplumun) üretim teknolojisi, merkezî yönetim örgütünün etkinliği, seçkinlerine hâkim fikir ve eğilim (vb) tartılarak, o devletin modernleşmişlik derecesi hakkında kelâm etmek mümkün oluyor. Aynı ölçüler, modernleşme gereklerini, dolayısıyla hedeflerini de belirliyor. (Hedefler belli olunca, bunlara yönelik 'rasyonel' politika önerileri geliştirilebiliyor).

Modernleşme uzmanlığı, felsefî temelleri itibariyle, idealizm ve pozitivizmin ilginç bir bileşimi. İdeolojik güdüsü ise, kurulu düzenlerin birbirleriyle ve kendi içinde dengeli bir biçimde sürdürülmesine yönelik. İlerleme ve değişimi dışlamıyor, ama bunların dengeli yapılar içinde güdümünü öngörüyor. Bu yüzden yapısalcılığa yatkın; oluşum değil durumla ilgili ve tarihle ilgisi sınırlı. Modernleştirmecilerin tarih araştırmaları, genelde, günümüzdeki devletlerde modernlik ölçütlerine uygun gelişmelerin tarihini izlemeye yönelik.

Tarih anlayışının sınırlılığına rağmen modernleşmeci yaklaşımın çeşitli türevleri, 19.-20. yüzyıl Osmanlı ve Ortadoğu tarih araştırmalarının yorum ve konularını büyük ölçüde belirlemiş ve belirlemeye devam ediyor. Daha öncesine uzanan bilgilerimizi ise çoğunlukla Şarkiyatçı yaklaşıma borçluyuz. Şarkiyatçılık bir araştırma tekniğinin adı; kuram değil, ama belli bir zihniyeti beraberinde getirdiği muhakkak. Bu zihniyetin modernleşme anlayışıyla ortak yönleri var. Şarkiyatçılık, insan yaşamını ulusal değerlerin belirlediğine, her ulusun özgün ve yüce bir varlık olduğuna ve bu yüceliği devletin gerçekleştirdiğine inanan romantik ve idealist 19. yüzyıl Avrupa'sının (özellikle Orta Avrupa'nın ve Almanların) çocuğu. Şarkiyatçıların genel araştırma birimi Şark'ı oluşturan uluslar ve bunların tarihte kurmuş oldukları devletler. Devletlerin görkemli dönemleri vurgulanıyor, çünkü devlet görkemi insan yüceliğinin güzel bir görüntüsü! Her Şarkiyatçının kafasında kendi ülkülerini ve yetişmesini yansıtan bir uygarlıklar ve uluslar hiyerarşisi var. Avrupalı için en tepede (ya da en iç halkada) Grek-Roma-Hıristiyanlık'tan gelen Batı uygarlığı, bunun da ortasında kendi ulusu duruyor. Şarklı-Şarkiyatçıya ise Batı'ya özgün sayılan değerlerin kendi ulusunun tarihinde de olduğunu kanıtlamak, kanıtlayamadığını da (bedevîlik gibi) tersine çevirip yüceltmek ve böylece ulusunun onurunu kurtarmak düşüyor. Değerlendirmelere ışık tutan ölçütler bu ilginç yoldan standartlaşmış oluyor.

Şarkiyatçıların modernleşmecilerle buluştukları bir konu daha var: Seçkinlikçi oluşları. Şarkiyatçı için bir aydının ya da devlet adamının kafası, ulusun

dişe dokunur değerlerinin aynasıdır. Bu değerleri bilmek, ulusun tarihini bilmektir. Bu bakımdan Şarkiyatçıların başlıca uğraşı, seçkinlerin kaleminden çıkmış tarih metinlerini bulup çıkarıp, değerlendirerek sunmaktır. Sezarın hakkı sezara! Şarkiyatçılar, ele alınan bir tarih metni değerlendirilirken, "eleştirel tarih yöntemi" dediğimiz titiz bir sürecin uygulanmasını öngörürler.[16] 19. yüzyıl Avrupa tarihçiliğinin geliştirdiği bu yöntem sayesinde Şarkiyatçılar, sayısız kaynağı kalıcı bir biçimde günışığına çıkarmışlardır.

Esinlendiği ikinci yorum çerçevesine Quataert, "bağımlılık /tezleri/ okulu" diyor. Bu, 1970'li yıllarda etkinliğinin doruğuna erişen önemli bir hareketin adı; kendi başına bir paradigmatik kategori sayabileceğimizi sanmıyorum. Azgelişmişliğin gelişmiş kapitalist Batı ülkelerine bağımlılığın bir sonucu olduğu, gelişmişliğin de azgelişmiş ülkelerin sırtından gerçekleştiği anafikrinden yola çıkan bağımlılık tezleri, modernleşmeci yaklaşıma karşı bir tepki olarak Latin Amerika'da doğdu.[17] Devlet yerine halk, seçkin yerine kitle, uyum/denge yerine çelişki/çatışma, ulus yerine bölge/dünya gibi normları, durağan bir dünya yerine değişen (değişmek ve değiştirilmek zorunda olan), diyalektik bir dünya anlayışını savundu. Bir ucundan populist, ekonomik-plânlamacı ve bölgesel dayanışmacı programlar geliştirdi; bu yönüyle toplum mühendisliğine önemli katkıları oldu ve modernleşme kuramlarını ciddî bir revizyona zorladı. Modernleşmeciler, en azından, hedef-modellerini daha kapsamlı örneklerden soyutlamaya uğraşır oldular; bir de tarihe ve uluslararası ilintilere daha ciddî olarak eğilmeye başladılar.[18]

Başka bir ucundan ise bağımlılık tezleri, Marxist ekonomi-politik gelenek (paradigma) içinde eridi. Doğaldı çünkü ele aldığı konular ve başvurduğu kuram ve kavramlar, ekonomi-politik düşünce geleneğinin ötedenberi uğraştığı sorunlardı. Bu yönüyle bağımlılık tezleri, ekonomi-politik anlayışın kendi içinde bereketli tartışmalara yolaçtığı gibi, Marxist tarih ve toplum görüşünün toplumbilimlerinde daha da ağırlık kazanmasında etken oldu. Toplum tarihçiliğinin başlı başına bir alan olarak sivrilmesi bu ortam içinde gerçekleşti.[19]

[16] Bu yöntem için bkz, Zeki Velîdî Togan, **Tarihte Usûl.**

[17] Bu haraketin belli başlı görüşleri hakkında derli toplu Türkçe bir değerlendirme için bkz. Haldun Gülalp'ın Yurt Yayıncılık'tan çıkan (1983) kitabı.

[18] Örnek olarak Cyril Black ve arkadaşlarının, **The Modernization of Japan and Russia** (New York, 1975) ve **The Modernization of China** (New York, 1981) adlı çalışmalarına bakılabilir. Yine C.Black, L.C. Brown ve başkalarıyla beraber **The Modernization of the Ottoman Empire** adlı başka bir çalışmayı yakında yayınlayacak. Leonard Binder ve arkadaşları da Orta Doğu'da modernleşmeyi konu alan bir başka çalışmayı yakında çıkaracaklar.

[19] Toplum tarihçileri doğal olarak değişik toplum ve toplumsal değişme kuramlarından yararlanırlar. (Bunun güzel bir örneği, toplum tarihçiliğinin gelişmesinde büyük etkisi olmuş olan **Annales**'cilerdir.) Kuramların, toplum tarihçisi (ve başka toplumbilimciler) için bilinçlendirici, düşünceleri düzene sokmaya ve karşılaştırmayı kolaylaştıracak genellemelere gitmeye yardımcı **(heuristic)** bir işlevi var. Bu bakımdan, toplum tarihçiliğini belli bir toplum ve toplumsal değişme kuramıyla özdeşleştirmek, bağnazlık olur. Ancak, şimdiye kadar toplum tarihçiliğinin yolunu epeyce aydınlatabilmiş kuramsal görüşün Marxist yaklaşım olduğu da pek tartışma götürmez; tabii eğer bu yaklaşımdan statik bir şablon değil, her aydınlatıcı kuram gibi tartışmaya açık, tartışma ve empirik sınamayla gelişen bir ilkeler ve öneriler örgüsünü anlıyorsak. (Bu konularda 14. notta değinilen yapıtlara bakılabilir).

Ekonomi-politik yaklaşım açısından ilginç tartışma konularından biri, kapitalist üretim ilişkilerinin yayılma, derinleşme ortamı olarak 'dünya-ekonomisi'nin işleyişi idi. Bu bağlamda dikkatler, kapitalist üretim ilişkilerinin kendi iç-çelişkilerine ek olarak, bunların başka üretim ilişkileriyle karşılaşma, çatışma, eklemleşme süreçlerine yöneldi. Konunun ekonomi-politik paradigma açısından önemi ortada: Bu yaklaşıma göre, toplumu oluşturan ilişki yumaklarının dokuduğu örgü, çalışma hayatının (maddî ve manevî ihtiyaçların karşılanabilmesi için gerekli nesnelerin üretim sürecinde ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin) etrafında dönüyor, biçimleniyor. Çalışma düzenindeki değişiklikler, toplum örgüsünün bir desenden ötekine akışının başlıca yönlendiricisi. Toplumsal gelişme/değişme dinamiklerini (diyalektiğini) hakkıyla kavramak için önce çalışma hayatını belirleyen toplumsal ilişkileri ve bunların içerdiği çelişkileri saptamak, sonra bunların başka (kalıplaşmış) toplumsal ilişkiler ve değerlerle örüntüsünü belirlemek gerekiyor. Hiç kolay değil! Sınırlı verilerle çalışmak zorunda olan tarihçi için büsbütün zor. Çeşitli yöntemler deneniyor, geliştirilmeye uğraşılıyor. Böyle bir yöntem, araştırmayı çalışma ilişkilerinin açık çatışmaya dönüştüğü olaylarda odaklaştırmak. Yaşamın olağan akışı gözden kaybedilmezse başarılı sonuçlar verebiliyor.[20]

Quataert bu yöntemi almış, Osmanlı tarihine uygulamak istemiş. İyi etmiş! Bu sayede kapitalizmin Osmanlı topraklarında yaşayan insanların hayatına girişinin belli bir konjonktürdeki kimi görüntülerini kitabından çıkartabiliyoruz. Başka yararlı bilgiler de bulmuş. Ama bütün bu bilgiler birbirini teyet geçen araştırma notları yığını gibi duruyor. Aralara da yazar aklına gelen fikirleri serpiştirmiş. Sonucun başarılı bir çalışma olarak nitelenebileceğini sanmıyorum. Quataert kitabının sonunda meslekdaşlarına akıl veriyor: "Ortadoğu ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırma yapan tarihçiler birbirlerinden kopuk kalır ve diğer alanlardaki yazını görmezden gelmeye devam ederlerse, araştırma gereğinden güç ve uzun olacağı gibi daha başarısız kalacaktır" diyor (s.122). Başlangıcı haklı, sonu yazarın kendi başarısızlık nedenini sergileyen bir öğüt! Osmanlı tarihinin yeni açılardan incelenmesi ve karşılaştırmalı (toplumbilimsel) bir anlayışla yeniden yorumlanması, epeydir gündemde;[21] somut bir ihtiyaç. Ama işin üstesinden, başka alanlarda ne olup bittiğine gözatıverip, çabucacık, kolayca gelinebileceğine inananlar, yanılırlar ve yanıltırlar.

[20] Bu yöntemin başarılı ve sakıncalı yönleri hakkında bkz., Hobsbawm, **Daedalus** (1971), s.20-45.

[21] Bkz. İslamoğlu, Keyder, Gran ve Abou-El-Haj'ın 5. notta değinilen yazıları. Ayrıca **Review of the Middle East**'de çıkan ilgili yazılar.

Osmanlı ve Müzik

*İlber Ortaylı**

Charles Fonton'un "Essai sur la musique orientale compareé de la musique européenne"** adlı eserinin tek yazma nüshası 18.yüzyıl ortalarına aittir ve yayınlayıcı (daha doğrusu metni yeniden inşa eden) tarafından Bibliothéque Nationale'de bulunmuştur. Fonton, Paris'de Leycée Louis le Grand'da okumuş. Burası Fransa'nın şark dillerine vakıf çevirmenlerinin yetiştiği bir okuldu. Fonton İstanbul'da, Haleb'de, Kahire'de, İzmir'de dragoman olarak bulunur. C. Fonton'un "Mémoire sur le Dragomans" adlı bir elyazmasında bu mesleğin durumu hakkında yazdıklarını C.Behar eserin girişinde özetliyor. Musiki tarihiyle ilgilenmeyenlerin de okuyunca, dragomanlık kurumu hakkında önemli bilgiler edineceği bu bölüm; dragomanlığın doğuşu, görev ve statüsünün tekamülü hakkında bilgi vermektedir. Önemli bir soru, Batı devletlerinin niçin Doğu'daki yerli Hıristiyanlardan dragoman kullanmaktan vazgeçtikleri değil, fakat kendi ülkelerindeki gençleri doğu dilleri alanında nasıl eğittikleridir. Aslında bu eğitimi etüd ettiğimizde orientalizm hakkındaki teorileri yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Doğu'da modern anlamdaki diplomatik kurumlaşmanın öncüsü bir anlamda Fransa ve Başbakan Colbert'in kurduğu sistemdir. Fransa dragoman eğitiminde başlangıçta misyoner rahiblerin dilbilgisinden istifade etti. Dominicain, Bénédictin ve Capucin rahiplerin içinde, İstanbul ve İzmir'de Capucin rahiplerin yönetimindeki okullardan yararlanıldı. Avusturya'da Sparchaknabe (dil oğlanı) denen terimi Fransızlar "enfant de langue" olarak kullanmışlardır. Charles Fonton'un atası Joachim Fonton İstanbul'daki bu okulda yetişenlerdendi. Dolayısiyle eserin sahibi dragoman bir aileden geliyor. Capucin eğitiminin yetersizliği bir müddet sonra bu görevin Cizvit rahiplere devredilmesine neden oldu. Paris'de kraliyetin yardımı ve Cizvitlerin yönetiminde kurulan Louis le Grande lisesi Batı'da oğu dilleri eğitiminin bilinen ilk önemli örgütlenmesidir. Bunu başka örnekler izledi (örneğin Avusturya'da Theresianum) Paris'deki bu okula ilk elde Doğulu Katolik gençler alındı. Ama mezunların çoğu dragomanlık yapmıyor, hattâ Katolisizme düşman oluyorlarmış. C.Behar dragoman eğitiminin diğer aşamaları üzerinde duruyor.

Sonra Fonton'un denemesi üzerinde duruluyor ve çeviri metin yeralıyor. Türk musikisini notalara geçiren Avrupalılardan söz ediliyor. Bilinen ilk notalama 1590'larda Salomon Schweigger'e ait. Sonra 17. yüzyılda Loir ve Venedik baliosu (elçi) olan G.B.Donado'nun notalarından sözediliyor. Buna rağmen Türk musikisinde kullanılan usullerin önemini ilk kavrayan Fonton'dur. Behar'ın uzun girişi musiki dışında Türk kültür tarihi yönünde de zevkle izlenecek bir deneme mahiyetindedir.

* AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi eski öğretim üyesi

** Charles Fonton; **18. Yüzyılda Türk Müziği**, çeviren ve yayına hazırlayan Cem Behar, Pan Yayın, 1987, 127 sh.

4. KİTAP ÇIKTI

Dünün ve Bugünün Defterleri
Dünya Sorunları Dizisi - 4

Emperyalizmin Bunalımı Dosyası

thatcherizm
otoriter populizm
italya · ispanya · pasok
nikaragua · vietnam

ALAN İYİ KİTAPLAR YAYINLAR

Dünün ve Bugünün Defterleri
Emperyalizmin Bunalımı Dosyası

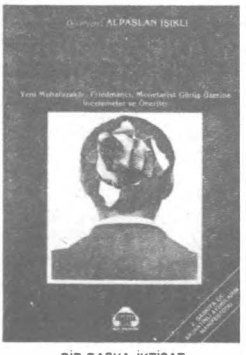
Morten Ougaard: İkinci Soğuk Savaşın Kökenleri
Fred Halliday: Yetmişler ve Sonrasındaki Konjonktür
B.Jessop, K.Bonnett, S.Bromley, T.Ling: Otoriter Populizm, İki Ulus ve Thatcherizm
Stuart Hall: Jessop ve Ötekilere Yanıt
Bob Jessop, v.d.: Thatcherizm ve Hegemonya Politikası
Luciana Castellina: Il Manifesto ve İtalyan Solu
Patrick Camiller: Atlantik Düzeninde İspanyol Solu.
Michalis Spourdalakis: Yunan Deneyimi
Deirdre Englisch: Biz Sandinistalarız
Carlos M.Vilas: Nikaragua'da Kitle Örgütleri
Monthly Review: Vietnam Dersleri
Jane Werner: Vietnam Savaşının Kısa Tarihi

alan yayıncılık

ŞAFAK TÜRKÜSÜ
12. BASKI

MÜEBBET TÜRKÜSÜ
7. BASKI

42 GÜN
2. BASKI



BİR BAŞKA İKTİSAT
2. BASKI

2. KİTAP-YENİ ÇIKTI

Şirin Tekeli

KADINLAR İÇİN

ÇIKIYOR

N.Satılgan/S.Savran (Derleme)

DÜNYA KAPİTALİZMİNİN BUNALIMI

ÇIKIYOR

Mario Benedetti

YILDIZLAR VE SEN

ÇIKIYOR

Alan Yayıncılık : Başmuhasip Sok. Talas Han 302 Cağaloğlu - ISTANBUL
Genel Dağıtım: CEMMAY Babıali Cad. 19/1 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 527 01 53
ADAŞ: Mithatpaşa Cad. Ankara Tel: 134 48 57

İletişim Yayınları

1. YABAN / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
2. NURBABA / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
3. HÜKÜM GECESİ / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
4. KİRALIK KONAK / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
5. BİR SÜRGÜN / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
6. VATAN YOLUNDA / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / anı
7. ANAMIN KİTABI / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / anı
8. ATATÜRK / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / deneme
9. HEP O ŞARKI / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
10. ANKARA / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
11. SODOM VE GOMORE / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / roman
12. MİLLİ SAVAŞ HİKÂYELERİ / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / hikâye
13. JÖN TÜRKLERİN SİYASİ FİKİRLERİ / Şerif Mardin / inceleme
14. DİN VE İDEOLOJİ / Şerif Mardin / inceleme
15. BİR SERENCAM / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / hikâye
16. TİYATRO ESERLERİ / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / oyun
17. ALTERNATİF BÜYÜME STRATEJİSİ / Asaf Savaş Akat / inceleme
18. WASHINGTON MEYDANI / Henry James / roman
19. TÜRK ROMANINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ / Berna Moran / inceleme
20. AMERİKAN HİKÂYELERİ ANTOLOJİSİ / hikâye
21. LATİN AMERİKAN HİKÂYELERİ ANTOLOJİSİ / hikâye
22. DİKENLİ TEL / Manuel Scorsa / roman
23. TUTUNAMAYANLAR / Oğuz Atay / roman
24. EREĞLİ/AĞIR SANAYİDEN ÖNCE BİR SAHİL KASABASI / Mübeccel Kıray / araştırma
25. ZORAKİ DİPLOMAT / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / anı
26. "G" / John Berger / roman
27. TEHLİKELİ OYUNLAR / Oğuz Atay / roman
28. DİN, ÜRETİM BİÇİMLERİ VE TARİHSEL UZLAŞMA / Yılmaz Öner / inceleme
29. İNKILAP DERSLERİ / Recep Peker / inceleme
30. POLİTİKADA 45 YIL / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / anı
31. FEMİNİZM, SOSYALİZM VE EYLEMDE BİRLİK / Sheila Rowbotham, Lywne Segal, Hilary Wainwright / inceleme
32. JÖNLER / Bekir Fahri / roman
33. KAPİTALİZMİN DÜNÜ BUGÜNÜ / Maurice Dobb / inceleme
34. SOSYALİZM VE PARLAMENTER DEMOKRASİ / Geoff Hodgson / inceleme
35. İSTANBUL NASIL EĞLENİYORDU / Refik Ahmet Sevengil / inceleme
36. GECE / Bilge Karasu / roman
37. ELEŞTİRİ VE İDEOLOJİ / Terry Eagleton / inceleme
38. THE SELAMIN ALEYKÜM / Latif Demirci /
39. TEN VE GÖLGE / Hulki Aktunç / hikâye
40. TÜRKÇE'DE ROMAN / Mustafa Özön / araştırma
41. EFENDİLİK, ŞARKİYATÇILIK, KÖLELİK / Jale Parla / inceleme
42. DİL VE MADDECİLİK / Roselind Coward, John Ellis / inceleme
43. AYLAK ADAM / Yusuf Atılgan / roman
44. HİKÂYELER / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / hikâye
45. OYUNLARLA YAŞAYANLAR / Oğuz Atay / oyun
46. GECEYİ TANIDIM / Nazlı Eray / roman
47. TÜRK OLMAK KOLAY DEĞİL / Haluk Şahin / deneme
48. BU ÜLKE / Cemil Meriç / deneme
49. VAROLMANIN DAYANILMAZ HAFİFLİĞİ / Milan Kundera / roman
50. İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ / Henry Corbin / inceleme
51. MÜHENDİSLER VE İDEOLOJİ / Nilüfer Göle / inceleme
52. OSMANLI İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ VE JÖNTÜRKLER / Şükrü Hanioğlu / inceleme
53. KORKUYU BEKLERKEN / Oğuz Atay / hikâye
54. AYDINLANMAMIŞ CİNAYETLER / Ümit Sezgin / araştırma
55. PANORAMA / Yakup Kadri Karaosmanoğlu / inceleme
56. ANAYURT OTELİ / Yusuf Atılgan / roman
57. DUBLİNLİLER / James Joyce / hikâye
58. TARİH NEDİR / E.H.Carr / İnceleme
59. BİR BİLİM ADAMININ ROMANI / Oğuz Atay / Biyografi
60. YAŞAM BAŞKA YERDE / Milan Kundera / roman

İletişim Yayıncılık A.Ş. Klodfarer Cad. No: 7 34400 Cağaloğlu-Istanbul Telefon: 520 14 53 - 54 - 55

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

GÜZ 83 **23**

inan osmanlı tarihi ve dünya sistemi • **wallerstein, decdeli, kasaba** osmanlı'nın dünya ekonomisi ile bütünleşmesi • **owen** lübnan çevre toplumunda fabrika üretimi • **pamuk** osmanlı zanaatlerinin yıkılması • **faroqhi** le roy ladurie'nin yapıtları • **toprak** "yüzyıllık pahalılık" üzerine • **turgut** dünya ekonomisi ve orta doğu • **uğur** alman tarih felsefesi ve sabri ülgener • **şahin** her şey ve hiçbir şey

---

BAHAR/YAZ 84 **25/26**

inan siyasal bütünleşme ve gelenekselcilik: japonya • **tözeren** japonya'da toprak düzeni ve kapitülasyonlar • **belge** türk roman geleneği ve 'sevgili arsız ölüm' • **arıcanlı** moğollar devrinde çin'de ticaret • **paz** iyiliksever canavar • **saylan** a.s. akat ve iktisat ideolojisi • **insel** bir wallerstein eleştirisi • **faroqhi** yabancılaştırılan geçmiş: duby • **vergin** birey, eşitlik ve iktisadi düşünce tarzı

GÜZ 84 **27**

cardoso siyasal rejim ve toplumsal değişme • **inan** pozitivizmin aydınlanması ve habermas • **habermas** siyasal katılım kendi başına bir değer mi? • **ersel, temel** türkiye'nin dışsatım başarımının değerlendirilmesi • **owen** iktisadi liberalizasyon politikaları • **seddon** liberalizasyon ve toplumsal huzursuzluk • **hanioğlu** osmanlı aydını ve bilim • **köker** ilerleme: yok olma eşiğinde bir fikir • **savaşır** yalçın küçük'ün aydınlar komedyası • **toprak** sosyal politika tarihimizin ilk önlemler paketi.

KIŞ 85 **28**

belge yahya kemal ve siyaset geleneği • **bora** bahro: sosyalizm ile kapitalizm arasında bir aydın • **turgut** r. williams: modern trajedi ve kültürel devrim • **deringil** dış politikada abdülhamid ve inönü • **tekeli** ittihat-terakki ve dış politika • **behar** kültür ve yazı: türk klasik müziği • **faroqhi** l. febvre ve duyguların tarihi • **toprak** macpherson: bir liberalizm eleştirisi • **ersanlı, özdoğan** ulus ve ulusçuluk

---

BAHAR-YAZ 1985 **29/30**

vergin toplumsal değişme ve dinsellikte artış • **azmeh** arap milliyetçiliği ve islamcılık • **sarıbay** türkiye'de siyasal modernleşme ve islam • **burke** arap protesto ve direniş hareketlerinde form ve anlam • **ihsanoğlu** osmanlı devletine 19. yüzyılda bilimin girişi • **karaman** islami uyanışın öncüleri • **bulaç** islam düşüncesinde çifte gerçeklik • **toprak** iki müslüman aydın: ali bulaç ve ismet özel • **kara** dini yayıncılığın gelişimi • **toprak** 1913-1914 müslüman boykotajı

Toplum ve Bilim